ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS F. BUHL, HAVNIÆ, C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT.,
STEN KONOW, CHRISTIANIÆ, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW

VOL. II

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1924

Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qur'ân.

Von

Fr. Buhl, Kopenhagen.

Was im folgenden besprochen werden soll, hat allerdings nur eine bescheidene Bedeutung, ist aber nicht ohne Interesse für unsere Beurteilung von Muhammed als Redner, besonders weil es eine Zusammenstellung mit den Gleichnissen in den Evangelien nahelegt.[1]

Es handelt sich um eine weit verbreitete Redeform, die einen Gegenstand durch die Zusammenstellung mit einem anderen, ihm ähnlichen beleuchtet. Die Wirkung ist zunächst eine rhetorische: die Aufmerksamkeit wird erregt und die Sache prägt sich leichter ins Gedächtnis ein, besonders wenn das Gegenbild die Phantasie in Bewegung setzt und mit einer gewissen Selbständigkeit ausgeführt wird.[2] Man hat das Gefühl, sich auf diese Weise den Gegenstand besser anzueignen und sich seine Eigenschaften klar zu machen. Dazu kommt aber noch, daß die Übereinstimmung zwischen der Sache und ihrem Gegenbild die Vorstellung von etwas Gesetzesmäßigem und allgemein Gültigem erweckt. Die Ähnlichkeit ist nicht zufällig, sondern in der Sache selbst begründet; die Sache überrascht nicht mehr, sondern man fühlt sich damit vertraut. Das tritt namentlich hervor, wenn die Vergleichung die Form eines Sprichwortes hat, das im Semitischen mit demselben Worte wie die Vergleichung

---

[1] Das Thema ist von O. Pautz in seinem ‚Muhammeds Lehre von der Offenbarung', 1898, 62 ff., kurz behandelt.

[2] Vgl. z. B. im Alten Testament: Deine Zähne gleichen einer Herde von Schafen, die aus der Schwemme gestiegen, die alle mit Zwillingen trächtig sind, und keines davon ist unfruchtbar, Cant. 6, 6.

(arabisch *maṯal*, hebräisch *mâšâl*, aramäisch *matlâ*) bezeichnet wird: denn gerade durch die Zusammenstellung mit einem landläufigen Sprichworte wird der Einzelvorgang als Erscheinungsform eines sich wiederholenden Ereignisses empfunden.

Auch im Qur'ân wird diese rhetorische Form gern benutzt. Sie wird sprachlich durch das erwähnte Wort *maṯal* mit dem Genetiv der betreffenden Sache oder Person ausgedrückt: ‚ihre Ähnlichkeit ist'. Häufig wird dann die Vergleichung nach einem dem Semitischen häufigen Pleonasmus mit *ka*, wie, oder verstärkt *ka-maṯali*[1] eingeführt. Seltener steht ein einfaches *ka* vor der Vergleichung ohne *maṯal* vor dem Hauptbegriff, z. B. 24, 39. Oft ist, wie im Alten Testament und in den Evangelien, die Vergleichung eine nur andeutende, so daß man am besten übersetzt: es verhält sich damit wie mit, oder: wie wenn. Sehr oft wird *maṯal* mit dem Verbum *ḍaraba*, prägen, formen u. ä., verbunden.

Muhammed legt den Vergleichungen einen großen Wert als paränetisches Mittel bei, und Allâh macht häufig mit Nachdruck auf sie aufmerksam. ‚Allâh prägt Vergleichungen für die Menschen, ob sie sich vielleicht besinnen werden' 14, 30. 24, 35; ‚hätten wir diesen Qurân auf einen Berg niedergesandt, so würdest du dessen Zusammenbruch und Zersplitterung aus Furcht vor Allâh sehen; solche *amṯal* tragen wir vor, ob sie wohl nachdenken werden' 59, 21. Doch weiß Muhammed, daß die Gleichnisse zwar viele zum Rechten leiten, aber auch daß sie andere in die Irre führen. Das sind die Ungläubigen, die fragen: Was beabsichtigt wohl Allâh mit einem Gleichnisse wie diesem? 2, 24. Man hat hier den Eindruck, daß die Vergleichungen den Gegnern, jedenfalls als Einkleidung religiöser Gedanken, fremd waren und ihre Kritik wachriefen. Vielleicht fanden sie sie unwürdig, wenn sie ganz alltäglichen Verhältnissen entnommen wurden. Jedenfalls erklärt Muhammed in dem angeführten Vers, daß Allâh es

---

[1] Vgl. Fleischer in den Berichten der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 28, 57. — Ab und zu findet sich die bekannte Isolierung: die Ähnlichkeit (*maṯal*) derer, die ihren Herrn verleugnen, ihre Taten sind wie (*ka*) Asche, 14, 21.

nicht unter seiner Würde findet, eine Mücke oder etwas noch Unbedeutenderes als Bild zu benutzen, eine Bemerkung, die ohne Zweifel durch die Kritik der Gegner veranlaßt war. Überhaupt, heißt es 29, 42, sind es nur die Verständigen, die den Sinn der Vergleichungen fassen, wodurch freilich ihre erzieherische Bedeutung wesentlich eingeschränkt wurde. Dabei ist es von großem Interesse, daß das, was an diesen Stellen gesagt wird, sich eng mit dem berührt, was die Evangelien über die doppelte Wirkung der Gleichnisse sagen, Mark. 4, 11 ff.; Matth. 13, 13 ff.

Betrachtet man nun die im Qur'ân vorkommenden Vergleichungen etwas näher, so muß anerkannt werden, daß nicht nur die größere Zahl davon klar und zutreffend ist, sondern auch, daß Muhammed an einigen Stellen diese Stilform mit nicht geringem Geschick und wirkungsvoll handhabt. Sie sind verschiedenen Erscheinungen im Natur- und Menschenleben entnommen und machen ab und zu einen recht originellen Eindruck. Insofern sie aus dem Naturleben entlehnt sind, ist es bezeichnend, daß das Verhältnis ab und zu so dargestellt wird, daß Gott die Naturvorgänge selbst in der Absicht gestaltet hat, daß sie eine moralische Lehre ausdrücken sollen, so daß die Vergleichungen des Qur'âns nur auf Übereinstimmungen hinweisen, die tatsächlich vorliegen. ‚Die Pflanzen eines guten Erdbodens gedeihen nach dem Willen ihres Herrn; was dagegen schlecht ist, wächst spärlich; so lassen wir die Zeichen wechseln für dankbare Leute!' 7, 56; vgl. 13, 18.

Zu den gelungensten Vergleichungen gehört die Darstellung 13, 18: ‚Er hat Wasser vom Himmel herabgesandt, so daß die Täler fließen nach dem, was sie fassen können, und die Ströme tragen aufsteigenden Schaum. Und ein ähnlicher Schaum findet sich auf dem, was Ihr im Feuer schmelzet, um Schmucksachen und Geräte daraus zu machen. So stellt Allâh das Echte und das Unechte dar: Der Schaum verschwindet wie Blasen, was aber den Menschen nützt, das bleibt bestehen. So prägt Allâh Gleichnisse für die, die seinem Ruf folgen.'

Durch seine Einfachheit ergreifend wirkt 13, 15, wo von der wirkungslosen Anrufung der Abgötter die Rede ist: ‚es ist wie wenn

einer seine Hände nach dem Wasser hin ausstreckt, damit es zu seinem Munde komme; es kommt aber nicht.‘

Auf die Zuhörer des Propheten mußte ein Bild wie das 24, 39 benutzte Eindruck machen: ‚Die Taten derjenigen, die verleugnen, sind wie eine Luftspiegelung auf der Steppe; der Durstende glaubt, es ist Wasser, bis er dahin kommt und nichts findet.‘ Auch die Fortsetzung ist wirkungsvoll: ‚Oder sie sind wie Finsternis in der Meerestiefe, die Welle über Welle bedeckt, und darüber Dunkel, Finsternis über Finsternis; wenn er die Hand ausstreckt, sieht er sie beinahe nicht. Wem Allâh kein Licht verschafft, der hat kein Licht!‘

Polemisch wirksam ist die bekannte gegen die Juden gerichtete Vergleichung: ‚Diejenigen, denen die Thora aufgetragen ist, und die sie nicht tragen wollen, gleichen einem Esel, der Bücher schleppt‘, 62, 5. Bündig und scharf wird auch ein Gegner, vielleicht ein Jude, den der Prophet vergeblich zu gewinnen sucht, durch das Bild 7, 175 charakterisiert: ‚Er ist wie ein Hund, der die Zunge heraushängen läßt, ob man ihn wegscheucht oder in Ruhe läßt!‘

Es mögen nun eine Reihe Vergleichungen angeführt werden, die nicht gerade hervorragend, aber immerhin recht treffend sind. Zunächst einige, die der Landwirtschaft und den damit zusammenhängenden Naturerscheinungen entnommen sind:

‚Das irdische Leben ist wie das Wasser, das wir vom Himmel herabsenden und durch welches die Pflanzen, wovon Menschen und Vieh leben, gedeihen, bis schließlich, wenn die Erde sich in ihren Schmuck kleidet, und ihre Bewohner zu glauben anfangen, daß sie darüber Macht haben, unser Befehl kommt bei Tag oder Nacht, und wir sie in ein Stoppelfeld verwandeln, als wäre sie vorher nichts gewesen‘, 10, 55, vgl. 18, 43. Ein ähnliches Bild findet sich 57, 19: ‚Wisset, daß das irdische Leben nur Scherz und Spiel, Staat, Prahlerei und Wetteifer im Vermögen und Kindern ist, wie ein Regenschauer, dessen Pflanzenwuchs die Bauern erfreut; dann aber verwelkt er, und du siehst ihn vergilbt, und zuletzt wird er trockenes Stroh.‘

‚Diejenigen, die ihr Gut für Allâhs Sache ausgeben, sind wie ein Körnlein, das sieben Ähren sprossen läßt, mit hundert Körnern in jeder Ähre', 2, 263. Und dagegen: ‚Was die Ungläubigen in diesem Leben ausgeben, gleicht einem Winde, worin Kälte ist und der den Ertrag eines Volkes trifft, das gegen sich selbst Unrecht tut: es ist nicht Allâh, der ihnen Unrecht tut, sondern sie selbst', 3, 113.

‚Wer wohltätig ist zur Schau der Menschen und nicht an Gott und den jüngsten Tag glaubt, gleicht einem Kiesel, worauf etwas Erde liegt, den aber ein darauf fallender Regen kahl und hart läßt; diejenigen aber, die ihr Gut im Verlangen nach Allâhs Wohlgefallen und ihrer Seele Stärkung ausgeben, gleichen einem Garten auf einer Anhöhe, der, wenn ein Regen darauf fällt, doppelten Ertrag gibt; und fällt kein Regen, dann jedenfalls ein Tau', 2, 266 f.

‚Ein gutes Wort ist wie ein guter Baum, dessen Wurzeln fest sind und dessen Gipfel am Himmel ist; er gibt Speise zu jeder Zeit nach dem Willen des Herrn. Aber ein böses Wort ist wie ein schlechter Baum, der entwurzelt wird und keine feste Stütze hat', 14. 29 ff.

Wie man sieht, erinnern diese Gleichnisse etwas an die in den Evangelien, die ja auch häufig der Landwirtschaft entnommen, was ja übrigens Jesus weit näher lag als Muhammed, der in dem ‚getreidelosen' Tale (14, 40) geboren war. In Wirklichkeit scheint Muhammed etwas von den hieher gehörenden Gleichnissen den Evangelien entnommen zu haben. Sur. 48, 29 spricht er davon, wie er und seine Anhänger in der Thora geschildert waren; und dann heißt es: ‚im Evangelium werden sie als eine Saat dargestellt, die ihren Halm treibt und ihn wachsen läßt, daß er kräftig wird und auf einem Schafte aufrecht steht, den Sämann erfreuend, daß die Ungläubigen sich ärgern.' Man wird hier etwas an Matth. 13, 8 erinnert, aber näher betrachtet beweist die Stelle doch wie viele andere, daß Muhammed nur eine ganz unklare und ungenaue Vorstellung von dem wirklichen Inhalt der Evangelien hatte.

Wie tief diese Vergleichungen unter den evangelischen Parabeln stehen, zeigt eine Stelle, wo er ein Bild etwas breiter ausführt, so

daß man von einem wirklichen Gleichnis reden kann. Sur. 18, 31 ff. lesen wir: ‚Präge ihnen ein Gleichnis: zwei Männer, von denen wir dem einen zwei Weingärten geschenkt, die wir mit Palmen umzäunten, und dazwischen ein Kornfeld; sie trugen ihre Früchte und versagten nicht; und zwischen ihnen ließen wir einen Bach fließen. So bekam er einen reichen Ertrag. Da sprach er zu dem anderen: „Ich bin reicher an Gütern als du und habe eine größere Familie". Dann ging er in seinen Garten und versündigte sich, indem er sprach: „Ich meine, daß dies nicht vergeben wird und ich glaube auch nicht, daß die Stunde eintreffe; falls ich aber zu meinem Herrn zurückgeführt werde, so werde ich etwas Besseres als dieses finden!" Der andere aber sprach zu ihm: „Verleugnest du den, der dich aus Erde geschaffen, dann aus einem Tropfen, und dich darauf zu einem Mann gemacht hat? Er ist aber Allâh, mein Herr, und nicht stelle ich jemanden neben ihn! Warum sagtest du nicht, als du in deinen Garten eintratest: wie Allâh will! es gibt keine Macht als bei ihm! Hältst du mich für geringer als dich an Gütern und Kindern, so wird mir mein Herr vielleicht etwas Besseres als diesen Garten schenken und ein Gewitter vom Himmel über ihn senden, daß er kahl und glatt wird, und sein Wasser wird in der Erde verschwinden, so daß du es nie hervorschaffen kannst!" Dann wurde seine Ernte vernichtet und er rang die Hände über das, was er darauf verwendet hatte, und seine Ranken fielen herab. Und er sprach: „Hätte ich niemanden an die Seite meines Herrn gestellt!" Er hatte aber niemanden, der helfen konnte als Allâh, und so bekam er keine Hilfe!' Die Erzählung zeigt deutlich, wie es Muhammed an der Gabe fehlte, ein solches Gleichnis durchzuführen und ihm selbständiges Leben zu geben. Um den Abstand recht zu fühlen, braucht man nur die Erzählung Lukas 12, 16 ff. damit zu vergleichen. Während dort alles sich um die Überhebung des weltlichen Menschen dreht und um seinen Glauben an die Unerschütterlichkeit seines Besitzes, wird hier dieser Gedanke mit Muhammeds Hauptgedanken, dem Monotheismus, zusammengeworfen, und die Wirkung dadurch geschwächt. Und während dort der Tod den Einbildungen des Menschen ein Ende

macht, verwendet Muhammed hier seinen gewöhnlichen Schreckensapparat und läßt Allâh ein Gewitter senden, das die Ernte des Reichen vernichtet, ohne zu beachten, daß die Wirklichkeit nicht immer seinem Postulat entsprach. Nur die Überzeugung des Reichen, daß ihn, falls es wirklich eine Auferstehung gebe, eine noch größere Glückseligkeit als die irdische erwarte, ist ein gelungener psychologischer Zug, den er vielleicht dem einen oder anderen seiner Gegner in Mekka verdankte.

Das hier besprochene Gleichnis gehört auch zu denen, worin der Prophet den tiefen Unterschied zwischen den Frommen und den Ungläubigen und zwischen dem Wahren und Falschen durch verschiedene Bilder veranschaulichen will. Die meisten davon sind ziemlich matt und nichtssagend.

‚Die beiden (die Ungläubigen und die Gläubigen) sind wie jemand, der blind und taub, und jemand, der sehend und hörend ist; sind die beiden wohl gleich?' 11, 26.

‚Nicht sind gleich der Blinde und der Sehende, Finsternis und Licht, Schatten und Hitze; und nicht sind gleich die Lebenden und die Toten!' 35, 20 f.

Mit Vorliebe holt er bei solchen Antithesen seine Bilder aus den sozialen Verhältnissen in seiner Vaterstadt, namentlich aus den Verhältnissen der Sklaven.

So werden die Mono- und die Polytheisten 39, 30 auf folgende Weise charakterisiert: ‚Allâh hat ein Gleichnis geprägt: ein Mann (Sklave), um den mehrere Teilhaber sich streiten, und einer, der ausschließlich einem einzigen gehört, sind die wohl gleich in ihren Verhältnissen?'

Recht ungeschickt sind die Vergleichungen 16, 77 f. formuliert. ‚Allâh hat ein Gleichnis geprägt: ein leibeigener Sklave, der über nichts Macht hat, und einer, den wir mit einem schönen Lebensunterhalt versorgt haben und der davon heimlich und öffentlich ausgibt, sind die wohl gleich? Und Allâh hat ein Gleichnis geprägt: zwei Männer, von denen der eine taubstumm ist und über nichts Macht hat, der für seinen Herrn eine Last ist; wohin er ihn sendet,

bringt er nichts zustande; ist der wohl mit jemand gleich, der das Richtige befiehlt und sich auf dem rechten Weg befindet?‘ Die Darstellung ist hier so undeutlich und unzutreffend, daß die Ausleger mit Grund darüber streiten, ob die beiden Personen Allâh und die Götzen oder die Gläubigen und die Ungläubigen darstellen sollen. Aber möglich ist es ja immerhin, daß gerade solche Vergleichungen auf die mekkanischen Bürger Eindruck gemacht haben können.

Die Gottlosen und ihr Schicksal werden durch folgende Bilder geschildert: ‚Die Taten der Gottlosen sind wie Asche, die der Wind an einem stürmischen Tag zerstreut‘, 14, 21. ‚Die Gottlosen gleichen jemandem, der ein Feuer anzündet; nachdem es aber das, was rings um ihn ist, beleuchtet hat, nimmt Allâh ihr (der Gottlosen) Licht und hinterläßt sie im Dunkeln, wo sie nichts sehen, Taube, Stumme und Blinde, die nicht umkehren können, und wie ein Gewölk vom Himmel, in dem Finsternis und Donner und Blitz, so daß sie die Finger in die Ohren stecken wegen der Donnerschläge aus Furcht vor dem Tod; ja Allâh umfaßt die Leugner. Der Blitz raubt ihnen beinahe ihr Gesicht; wenn es ihnen leuchtet, wandeln sie darin, und wenn es dunkelt über ihnen, bleiben sie stehen; wollte es Allâh, so nähme er ihnen Gehör und Gesicht!‘ In dieser Schilderung des Gewitters erhebt sich Muhammed zu einer dichterischen Höhe, die an seine ersten Verkündigungen erinnert, die aber nach und nach seltener wurde.

Auch der Kampf gegen die Torheit des Götzendienstes inspiriert ihn ab und zu zu wirksamen Bildern. ‚Ihr Menschen, euch wird ein Gleichnis geprägt, hört also zu! Diejenigen, die ihr anrufet an der Stelle Allâhs, sind nicht imstande, eine Fliege zu schaffen, selbst wenn sie sich vereinigen wollten; und wenn die Fliege ihnen etwas wegnähme, könnten sie es nicht zurücknehmen, schwach ist der Bittende und der Gebetene‘, 22, 72. ‚Diejenigen, die andere als Allâh zur Hilfe nehmen, sind wie die Spinne, die sich eine Wohnung macht; die zerbrechlichste Wohnung von allen ist gewiß die der Spinne!‘ 29, 40. ‚Wenn jemand einen neben Allâh stellt, ist es, als ob er vom Himmel herunterstürzte und die Vögel ihn ergriffen, und

der Wind ihn nach einem entlegenen Orte risse', 22, 32. ,Diejenigen, die leugnen, gleichen einem, der etwas anruft, das nur ein Schreien und Rufen vernimmt, Taube, Stumme, Blinde, die nicht verstehen', 2, 166. Auch trifft man auf diesem Gebiete wieder eine Vergleichung, die den Sklavenverhältnissen entnommen und die ebenso gekünstelt ist wie die oben angeführten. ,Er hat Euch ein von Euch selbst genommenes Gleichnis geprägt: gibt es wohl unter denen, die eure rechte Hand besitzt (d. h. unter Euren Sklaven), welche, die Teil an dem haben, das wir Euch als Unterhalt geschenkt, so daß Ihr darin gleichgestellt seid, und Ihr sie fürchtet, wie Ihr Euch selbst (d. h. die Freien) fürchtet?' 30, 27. Die Antwort soll ,nein' lauten und auf das Absurde hinweisen, daß die Götzen Teil an Allâhs Macht haben sollten.

Eine höchst merkwürdige Vergleichung findet sich 24, 35 f. Es ist der bekannte geheimnisvolle ,Lichtvers', aus dem uns eine andere Luft entgegenweht als die etwas trockene, die wir sonst im Qur'ân atmen: ,Allâh ist das Licht des Himmels und der Erde. Sein Licht gleicht einer Nische, in welcher eine Leuchte, die in einem Glase ist, und das Glas ist wie ein schimmernder Stern, der von einem gesegneten Baume, einem Ölbaume, nicht östlich und nicht westlich, angezündet wird, dessen Öl beinahe strahlt, obschon kein Feuer es berührt — Licht über Licht! Allâh leitet wen er will zu seinem Licht. Allâh prägt seine Gleichnisse für die Menschen, er weiß alles. (Das Licht brennt) in Häusern, deren Bau Allâh befohlen, worin sein Name angerufen wird und worin er morgens und abends gepriesen wird von Männern, die keine Kaufmannschaft und kein Kauf abhalten, Allâh anzurufen, das Gebet zu halten und Almosen auszuteilen.' Die vielgliederige Vergleichung ladet zu einer ins einzelne gehenden Auslegung ein und ist auch ein Lieblingsgegenstand der mystisch angehauchten Exegese gewesen.[1] Was aber Muhammed mit den einzelnen Zügen gemeint, und ob sie alle eine tiefere Bedeutung haben, wird sich kaum jemals feststellen lassen. Dagegen kann man wohl mit Sicherheit sagen, daß das zugrundeliegende

[1] S. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranexegese, 183 f.

der Eindruck ist, den die christlichen Asketen auf Muhammed gemacht haben. Die Lampe ist gewiß die nächtliche Lampe des Einsiedlers, die auch die arabischen Dichter erwähnen;[1] und das Haus, wo fromme Männer, die am Weltleben nicht teilnehmen, ihre Andachtsübungen halten, die Klause. Muhammed verurteilt ja nicht das Mönchswesen an und für sich, sondern nur die Form, die ihm die Christen gaben, 5, 85. 57, 27. Was von dem mystischen Ölbaum gesagt wird, erinnert etwas an Zach. 4, 1 ff.; ob aber wirklich eine Reminiszenz vorliegt, ist wohl sehr zu bezweifeln.

An einigen Stellen hat das Wort *maṯal* die besondere Bedeutung: Typus, Vorbild, Beispiel. Auch dann wird es mit dem Verbum *ḍaraba* verbunden. Es steht öfters von einem warnenden Beispiel. So von den früheren ungläubigen Geschlechtern 14, 47. 25, 41, von Pharao und den Ägyptern 43, 56, von einer ungläubigen Stadt 16, 113. 36, 12, von Noahs und Loths Frauen 66, 10. Es kann aber auch ein gutes Beispiel zur Nachahmung sein, wie Jesus 43, 57. 59 oder Pharaos fromme Frau, 66, 11.

Wenn der Begriff der direkten Vergleichung zurücktritt, gewinnt *maṯal* die modifizierte Bedeutung: charakterisierende Beschreibung einer Sache oder einer Person oder geradezu: ihre Eigenschaften und ihr Wesen.

Auf Anlaß der sonderbaren Zahl der 19 Engel, die über die Hölle gesetzt sind, fragen die Zweifler 74, 33: Was meint wohl Allâh mit diesem *maṯal* (Darstellung, Beschreibung)?

‚Die Taten derjenigen, die leugnen und vom Wege Allâhs zurückhalten, macht er zu Irrtümern; diejenigen aber, die glauben und fromm handeln und an das glauben, was zu Muhammed herabgesandt wurde — und das ist die Wahrheit von ihrem Herrn —, deren Verfehlungen verhüllt er und ihre Sache bringt er in Ordnung; denn die Ungläubigen folgen dem Falschen und die Gläubigen der Wahrheit von ihrem Herrn. So prägt Allâh ihre *amṯâl* (die Charakteristik ihres Verhaltens und Schicksals) für die Menschen‘ 47, 1 ff.

---

[1] Imrulqais 48, 37. 52, 20.

,Wie böse ist der *maṯal* der Leute (*sâ'a* oder *bi'sa maṯalu-l-qaumi*), die unsere Zeichen verleugnen', d. h. ihr Charakter, ihr Wesen, 7, 176. 62, 5; vgl. *maṯalu-l-saw'i* 16, 62.

Schließlich kann dann gesagt werden: Allâh gehört ,die höchste *maṯal*', d. h. die erhabendsten Eigenschaften und deren Beschreibung 16, 62. 30, 26. Die arabischen Sprachgelehrten wollen gerade von der Bedeutung: *ṣifa*, *ḥal* u. ä. als der ursprünglichen ausgehen, so daß *kamaṯal* (s. oben) bedeuten soll: wie das Wesen, die Eigenschaften von. Aber mehrere der angeführten Stellen und noch mehr die anderen semitischen Dialekte beweisen, daß hier vielmehr ein sekundärer Sprachgebrauch vorliegt.

Im modifizierten Sinne steht das Wort auch, wenn es heißt: präget keine *amṯâl* auf Allâh 16, 76, oder: sieh, wie sie (deine Gegner) *amṯâl* auf dich prägen 17, 51. 25, 10. Man kann hier wohl am besten übersetzen: Eigenschaften beilegen, zu einer Kategorie hinführen: z. B. wenn die Mekkaner Muhammed einen Zauberer oder Dichter nannten.

Ganz allgemein im Sinne von charakteristischen, prägnanten Aussagen steht es wohl, wenn es heißt: wir lassen in diesem Qur'ân allerlei *maṯal* wechseln 17, 91. 18, 52. 30, 58. 39, 28. Ebenso heißt es vom Ungläubigen, der nicht an seine eigene wunderbare Schöpfung denkt und der, um die Auferstehung der Toten zu verspotten, fragt: ,Wer kann die morschen Gebeine auferwecken?' daß er einen *maṯal* prägt, d. h. eine epigrammatisch geformte Frage stellt, um Muhammeds Verkündigung ins Absurdum zu reduzieren, 36, 78. Das darf den Propheten nicht beunruhigen, denn die Gegner ,tragen dir keine *maṯal* an, ohne daß wir dir die Wahrheit und die beste Beantwortung mitteilen', 25, 35. In allen diesen Fällen ist, wie man sieht, der Grundbegriff der Vergleichung beinahe vollständig eliminiert.

A preliminary notice concerning

Two Old Malay Inscriptions in Palembang (Sumatra).

By

Ph. S. van Ronkel, Leiden.

On the 17th of November 1920, at a distance of a few kilometers from Palembang, the capital of the district of that name, an inscription of 14 lines was discovered, of which the writing bears relation to that of Kota Kapur (608 Śaka) and of Canggal (Java) (654 Śaka).[1]

The discoverer, L. C. Westenenk, at that time Resident of Palembang, reported of his find in the periodical Djåwå, 1st vol., no. I, p. 8; a photographic reproduction that he made gives a good impression of the kind of script, although the characters have been traced in chalk, before being photographed, which is always a dangerous procedure.

The chief of the Archaeological Service in Netherlands India, Dr. F. D. K. Bosch, read the date conjecturally—the signs for unites and hundreds are not quite certain—as 606. If this be correct, a very ancient inscription has come to light, upon a historic spot, and at the same time a specimen of Old Malay has been found, a large part of the inscription being expressed in that language.

Up to the present moment, all that was known of Old Malay was what appeared Malay-like in the uncertain idiom of the Bangka-inscription,[2] and what was distinctly recognizable in the inscription of 21 lines at Pagaruyung, of 1278 Śaka. Between this period and the time at which the oldest Malay manuscripts known to us were

[1] Cf. Dated inscriptions in Java, Tijdschrift T. L. & V. K. v. N. I., vol. 53, p. 229—268; 56, p. 188—193, and Oudheidkundig Verslag 1915, p. 86—88.

[2] Cf. Kern in Bijdragen t. d. T. L. & V. K. v. N. I., vol. 67, p. 393—401.

copied, the end of the 16th century, there does not lie such a length of time that the sameness of language need surprise us, but an almost complete similarity between 16th century (and to a great extent present day also) wordforms and those of the 7th century, in which the Palembang-inscriptions are written, is certainly a remarkable example of linguistic conservatism.

Dr. Bosch was so kind as to send me a transcription, taken from an off-print of the inscription, which I here reproduce:

1. swasti śrī śakawarṣatita 606 din͞g dwitiya śuklapakṣa wulan caitra sāna tatkālāña parlak śra (?) kṣetra ini niparwuat
2. parwaṇḍa punta hyan͞g śrī jayanāśa ini praṇidhānāṇḍa punta hyan͞g sawañakña yan͞g nitanan͞g disini ñiyur pinan͞g hanāu
3. rumwiya dngan samitraña yan͞g kāyu nimākan wuahña tathāpi hāur wuluh pattun͞g ityewamādi punar api yan͞g parlak wukan
4. dngan tawad talāga sawañakña yan͞g wuatkna sucarita parāwis prayojanākan puṇyāña sarwwa satwa sacarācara waropāyāña tmu
5. sukha di āsannakāla di antaramārgga lai tmu muah ya āhāra dngan āir niminun͞gña sawañakña wuatña huma parlak mañcak (?) mu-
6. ah ya manghidupi paśuprakāra marhulun tuwi wṛddhi muah ya jāngan ya niknā i sawañakña yan͞g upasargga pidanu swapnawighna waran͞g wua
7. tāña kathamapi anukūla yan͞g grahanakṣatra parāwis diya nirwyadhi ajara kawuatanāña tathāpi sawañakña yan͞g bhṛtyaña
8. satyārjjawa dṛḍhabhakti muah ya dya yan͞g mitraña tuwi jāngan ya kapada yan͞g winiña mulan͞g anukūlabhāryya muah ya waran͞g sthā
9. nāña lāgi jāngan cūri ucca wadhāñca paradāra di sāna punarapi tmu ya kalyāṇamitra marwwangun wodhicitta dngan maitri ni
10. bodhi di dan͞g hyan͞g ratnatraya jāngan marsarak dngan dan͞g hyan͞g ratnatraya tathāpi nityakāla tyāga marśilakṣanti marwangun wīryya rājin
11. tahu di samiśraña śilpakalā parāwis samāhitacinta tmu ya prajñā smṛti medhāwi punarapi dhairyyamāni mahāsarwwa

12. wajraśarīra anupamaśakti jaya tathāpi jātismara awikalendriya mañcak (?) rūpa subhagahāsin hālap — —
13. yawākya wrahmaswara jādi laki swayaṅgbhu punapi tmu ya cintamaṇinidhāna tmu janmawaṅgśitā karmma waśitā kleśawaśitā
14. awasāna tmu ya anuttarābhisamyaksaṅgwodhi

Before proceeding to an attempt at translation we will give a few notes on the Malay text.

Line 1.

diṅg = *di* + the relative element that occurs in Malay *yang*, Jav. *ing*, &c., and in 17th century-Malay[1] before pronominal suffixes.

wulan, Malay *bulan*; the form of writing Malay words beginning with a *b* with a *w* occurs regularly in this inscription.

parlak, the word for ‚garden‘, familiar in the Achinese and Batak languages.

niparwuat, in the Pagaruyung-inscription *diparbuatkan*;[2] the verbal prefix *ni*, equal to the Malay *di*, occurs also in the Batak, Nias and Makasar languages, and in the Bangka inscription.

Line 2.

parwaṇḍa; Dr. Bosch drew my attention to *parwwāṇḍan* in line 4 of the Bangka inscription, to which Kern gives the note: ‚Of *mulang* I am not certain nor of *parwwāṇḍan*, from the prefix *par* and an untraceable foreign looking stem *wāṇḍan*.‘ Dr. Bosch made the tentative suggestion that in both inscriptions a title might be meant, from the prefix *par* and *bandan*, Sanskrit *bhāṇḍa*, which might be a substantivation of *berbanda* = *orang kaya*. It might also be read *parwaṇ ḍapunta* (see below), but then *parwan* remains suspect as a form with a final *ṇ* and of uncertain meaning. *Punta* is the word *pu*, lord, occurring in several languages; *nta* is the suffix of the 1st person plural preceded by the relative element. *Ḍapunta*, which occurs in Old-

[1] Bijdragen, vol. 75, p. 382.

[2] Oudh. Verslag, Bijlage H, on line 9. In the inscription mentioned there Malay is found in l. 10 (*jalan, barbuat ya*), l. 11 (*tyada mali(ṅ)samun tyada rabut rentak*), l. 12 and 13 (*yaṅ handak barbvinaśa*), l. 14 and 15 (*yaṅ ṅuraṅ*), l. 16, idem.

Javanese inscriptions—Dr. Krom drew my attention to Old-Javanese Documents in Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, vol. 60, p. 4, and Dr. Bosch to ibid., p. 34 and 45—has the prefix of the pluralis honorificus, as in Javanese *datu, ratu,* Malay *datuk,* Jav. *raka, rayi,* &c., familiar as suffix in Malay *anakda, baginda,* Jav. *sira* &c., and further the suffix already mentioned above.

praṇidhāna, possibly Sanskrit *praṇidhāna,* desire, aspiration, vow, with suffix *an*; it is, however, not clear what this combination would mean, and a composition with *aṇḍa* is out of the question.

nitanan̄g = Malay *ditanam*; the stem *tanan̄g* does not occur beside *tanam,* but the variation between the final nasals *m, n* and *n̄g* is familiar.

ñiyur, pinan̄g, hanau and

Line 3

rumwiya are the familiar names of trees *nyiyur, pinang, enau* and *rumbiya.*

samiśrañа, prefix *sa,* Sanskrit *miśra* (Malay *mesara*) and suffix of the 3rd person.

hāur and *wuluh* are evidently the Malay names of bamboo *aur* and *buluh*; *pattun̄g* is probably the Malay *betung* (large bamboo), in which *a* before the double *t* must represent the short *e*-sound (shewa) not indicated in the writing.

Line 4.

tawad is very probably identical with Malay *tebat* (the short *e,* shewa, as always represented only by *a,* the final *d* instead of the final ‚tenuis‘) = dam. The word *wuatkna* presents difficulties; if we read, as in line 5, *wuatña,* the sense would be plain, if it is *wuatkña,* we might bring it into connexion with Javanese *watek,* boundary. A derivation with suffix *kan* from *wuat* (Malay *buwat*) is to my mind out of the question. The word *parawis* is a ‚crux interpretum‘. Dr. Krom's attempt at an explanation in Tijdschrift 59, p. 429 seems to me difficult to accept, also Dr. Rouffaer's guesses, which can hardly be taken seriously, in Bijdragen 74, p. 140. Accord-

ing to the form it might correspond to a Malay *per(h)abis* and lend a perfective strength to the verb, which, however, is here out of the question. Dr. Bosch pointed out to me that both in the Bangka inscription and in this inscription it follows upon a substantive, and that it might perhaps have the meaning of ,altogether' or ,all' (Bangka inscription line 9, this inscription line 7). Prof. Krom drew my attention to Old-Javanese Documents in Verhandelingen, vol. 60, p. 236—238, where instead of *pangawis parawis* may be read; I cannot decide whether this throws any light upon the subject. It may after all be asked whether the Malay word *perawis* in its ordinary meaning of ,a means to attain something' cannot lurk in *parawis*.

In the form *prayojanākan* the word *akan*, or the suffix *kan*, is included. *tmu* is formally equal to the Malay stem *temu*, from which words meaning ,to meet' are derived.

Line 5.

After the twofold prefix *di* and the two Sanskrit words follows *lai*, which in Minangkabau means ,to be, to be present'. The form *niminuṅgña* is in its prefix and in the anomality of the final nasal precisely similar to *nitanaṅg* in line 2. The word *mañcak* is not clear; neither the Javanese nor the Sunda word give any light here.

Line 6.

muah, which occurs here twice, may be considered as the same as Old-Javanese *muwah*, again.

marhulun is composed of the prefix *mar*, Batak *mar*, Minangkabau *ba(r)*, Malay *ber*, and *hulun*, slave, servant.

tuwi = Old-Javanese *tuwi*, yes, verily.

niknāi is the stem *kna*, Malay *kena*, hit, touched, with prefix *ni* (see above) and locative suffix *i*.

pidanu Dr. Bosch would like to restore to Sanskrit *pīḍana*, torment, which would give a good sense.

Line 7.

If the word *kawuatanāña* is correct, it would have one syllable too much, unless it is a case of the lengthening with *an*, familiar in Javanese and especially in Sunda.

Line 8.

The Malay words *bini* and *barang* are easily recognized in *wini* and *warang̅*.

Line 9.

marwwang̅un = Malay *berbangun*; here the prefix *mar* has the same causative strength as in words like Malay *berbinasa*; the same in line 10.

Line 10.

dang̅ is the honorific *ḍa*, although not written with *ḍ*, with the relative element *ng̅*. *marsarak* = Malay *bersarak*, to separate oneself; the same prefix, here a reflexive, occurs in *marśilakṣanti* (read *-kṣānti*).

Line 11.

The Malay and Sanskrit words present no difficulties.

Line 12.

Here two Indonesian words occur, namely the unexplained *mañcak*, which is moreover followed by a question mark, and *hālap* — —, in which perhaps the Javanese *halap*, beautiful, lovely, may be recognized.

Line 13.

The Malay words are familiar, but still the meaning is not altogether clear.

Line 14.

The words *tmu* and *ya*, which also occur in line 13, are the Malay terms *temu* and *iya*. *sang̅wodhi* is Sanskrit *saṃbodhi*.

Even when all Sanskrit words and most of the Malay words are made certain, the meaning of the sentences is still not altogether clear. We cannot help asking which is the connexion between the laying out of a garden and the admonitions and invocations. We may share Prof. Krom's opinion that here there is the same connexion as in the Aśoka-edicts, in which the planting of trees and laying out of ponds is counted a good work, and the conclusion is similarly an admonition.

The important thing is the date, the place where the stone was found, the proper name and the Buddhist (Mahāyānistic) character.

With hesitation and reservations, we venture upon the attempt at translation below, without daring to flatter ourselves that it always reproduces the sense correctly. In the interpretation of some Sanskrit words and Buddhist terms Dr. Bosch and Prof. Krom have given me useful hints.

Translation.

1 Hail! In the Śaka-year 606 (?) on the second of the light half of the month Caitra, then was this garden Śrī(?)kṣetra there founded **2** by the noble lord and Prince Jayanāśa. This is the prayer of His Majesty: everything that is planted here, palms, pinang-trees, arèn- and **3** sago-palms, as well as all the trees whose fruit is eaten, but also the aur- and petung-bamboos—although the garden be not **4** with dams (and) ponds—all well laid out and kept, are intended and meant for the property of all creatures, animals and plants, as best use thereof, for **5** enjoyment in the immediately succeeding time, upon the intermediate way, where they will find food and drinking water. All is to be made into garden-ground, and **6** the cattle shall be bred as servants. Then shall there be growth, and shall all never more be struck by misfortunes, torment, sleep-hindrance (?) in all their **7** deeds. Moreover shall be propitious the planets and stars, so that healthy and eternally young shall be what is made there. But all servants thereof **8** must be true and upright, of faithful truth, and they must be their friends, and not return to their wives, as willing servants, and they may at no **9** place deceive, nor kill, nor commit adultery. And there also they will meet good friends, establishing the bodhicitta as well as the maitrī of the **10** bodhi in the sacred triratna. Never may they part from the triratna, but they must be constantly sacrificing, and with rock-like patience they shall accomplish strength, industry **11** and knowledge in all manner of handicrafts, for the expression of all good thoughts. Then they shall be wise, with good memory and acute, moreover holding seriousness in honour, all

with **12** diamond-bodies of incomparable strength and conquest, but retaining the remembrance of (former) births, of unblemished senses, of... stature, laughing with joy, lovely... 13... speaking the Brahma-word, becoming men sprung from themselves; moreover they shall possess cintāmaṇi, have power over birth,[1] karma and kleśa. **14** At last they will reach the unsurpassed perfect illumination.

Historical significance does not seem to attach to this inscription. Of greater importance is the record, which came to light soon after the first, and according to date, language and place of discovery[2] (Palembang) shows great affinity to the first.

The text runs as follows:

1. swasti śrī śaka warṣatita 60? ekadaśī śu-
2. klapakṣa wulan waiśākha ḍapunta hyaṅ̄ nāyik di
3. sāmwwo mangalap siddhayātra di saptamī śuklapakṣa
4. wulan jyeṣṭha ḍapunta hyaṅ̄ marlapas dari mināṅga
5. hāmwar mamāwa yaṅ̄ wala dualakṣa dangan ko?
6. duaratus cāra di sāmwwo dangan jalan sariwu
7. tmu rātus sapulu dua wañakña dātaṅ̄ di mataya (?)
8. sukacitta di pañcamī śuklapakṣa wulan.......
9. laghu mudik dataṅ̄ marwuat wanua.......
10. śrīwijaya siddhayātra subhikṣa

A few notes upon peculiar words may follow here; terms that can be recognized at once we shall not discuss.

Line 2.

ḍapunta has already been dealt with above.

Line 3.

Can the term *sāmwwo* throw light upon the enigmatic name Samboja(ya?) beside Śrīwijaya? Or is meant Sambo, mentioned in the Sajarah Malayu, ed. Shellabear, p. 39?.

---

[1] Prof. Krom suggests *janmawaśitā* instead of *-waṅ̄śitā*, as also in the two following words.

[2] The discoverer has pointed out to Dr. Krom on the map of ‚Djāwā' the exact spot of the discovery.

mangalap is the word, especially common in Sunda *alap-ngalap*, which must formerly have been very frequent in Malay, witness also the numeral 8 *delapan*, really *duwa(a)alapan*, cf. Sunda *salapan* = nine.

siddhayātra, magic, is that which in the Campa inscription (9th century) is called the peculiar science, for the study of which a royal official betook himself to Java (Tijdschrift 59, p. 149), which is treated in Krom's Barabuḍur monograph on p. 754.

Line 4.

marlapas, Malay *berlepas*, here it would seem to be reflexive.

Line 5.

In *Mināngahāmwar* we suspect the name of a place, formed, like so many others, with the infix *in*; the newer form would probably be *Minanga ambar*, which, however, cannot be traced. In *mamāwa*, from the stem *bawa*, the phenomenon is displayed of the transition of the media-labial into the nasal, which frequently occurs in 17th century texts and still survives in the exceptional form *memunuh*, from *bunuh*.

wala, = Malay *bala*, well known from the compound *balatantera*.

Line 6.

cāra is probably the Sanskrit word for spy, guide.

dangan is written *dngan* in the first inscription, which Kawi-like monosyllabic way of writing represents the pronunciation *dengan*, with short *e*.

Line 7.

tmu is not clear. In the first inscription we thought we might translate it: with, along with. The indicator of the number of 100 it is not likely to be.

sapulu dua is remarkable for the general Indonesian *duwa belas*, as in Karo-Batak. The place-name is uncertain.

Line 8.

The *w* in *wulan* corresponds with that in *marwuat* in line 9, = Malay *berbuat*. *wanua* = Malay *benuwa*, Old-Jav. *wanwwa*.

Line 10.

Although the three Sanskrit words are known, the sentence, owing to the absence of the end, is not clear.

In so far as the inscription can be translated its meaning is as follows:

1 Hail! In the Śaka-year 60?, on the eleventh of the light half of the **2** month of Waiśākha, our lord and prince climbed up **3** the Sambo[1] to acquire magic power. On the 7th of the light half of the month **4** Jyeṣṭha our lord made himself free from Minanga **5** hamwar leading with him an army of 200.000 men, with .... **6** 200 in number and guides on the (or, at?) Sambo, and the road a thousand **7** with (?) a hundred and twelve in number. Coming to Mataya (?) he was rejoiced, on the fifth of the light half of the month **9** Laghu he fared upwards; on arrival he made the fortress **10** Śrīwijaya, richly endowed with the magic power of conquest.

It is tempting to conclude that this announces the establishment of the much discussed Śrīwijaya, but this consideration alone does not furnish sufficient proof.

What can we now notice concerning the Malay language of these long past days? In the first place that it even then possessed the word-form and the affixes which it still possesses at the present day. Further, that the prefix-formation with *mar* now known principally in Batak, and surviving in a few Malay words as *merubi*, *meruwap*, here takes the place of the Malay prefix *ber*. From this to draw the conclusion that formerly Malay was Batakizing would be absurd, as we know nothing of the Batak language of that date, and moreover one inscription is not sufficient proof. In any case, all conclusions must be postponed until a photograph appears taken either from a good estampage (‚Abklatsch‘) or from the original. The scientific unreliability of the reproduction in the journal Djâwâ is obvious, liquid chalk having been used, so that grooves, taken for letters, may have been made white, and what is writing, but looks like grooves, been left out.

Let us hope that the Archaeological Service in Netherlands India will speedily supply us with more reliable reproductions.

In any case it seemed to us important that the first publication upon the Indonesian field in the new journal should be dedicated to a new and interesting discovery.

[1] or went ashore at Sambo?

Zur Übersetzung der Taittirīyasaṃhitā.

Von

W. Caland, Utrecht.

Wir haben seit 1914 Herrn Professor B. Keith eine vollständige Übersetzung der für die Kenntnis des Rituals des Yajurveda so überaus wichtigen Taittirīyasaṃhitā zu verdanken. Die von ihm unternommene Arbeit war nicht leicht: es ist eine schwere Aufgabe, einen derartigen Text, der von den kleinsten Details des Opferwesens strotzt, so zu übersetzen, daß man das Original dem Leser, besonders wenn er nicht Fachmann, nicht mit dem Veda vertraut, nicht Sanskritist ist, nahe bringen kann. Diese Schwierigkeit herrscht besonders in der Übersetzung der Prosastücke vor, denn für die Bearbeitung der Yajusformeln und der Verse war der Pfad durch die vorliegenden Übersetzungen der anderen Vedas und Brāhmaṇas (besonders des Śatapatha) ziemlich geebnet. Die Prosastücke, die Brāhmaṇateile enthalten ja sowieso vieles, das uns Abendländern ferne steht und auf uns einen befremdenden Eindruck macht. Da kommt man denn oft nicht mit einer kurzen und wörtlichen Übersetzung aus, sondern muß umschreiben und in Fußnoten und Klammern den Text verdeutlichen.

Gerne das viele Tüchtige anerkennend, das Professor Keith geleistet hat, will ich in den folgenden Zeilen versuchen, das Verständnis dieses Textes zu fördern, indem ich einige Fehler und Mängel aufzudecken und zu verbessern suche. In den letzten Jahren habe ich mich auch mit dieser Saṃhitā eingehend beschäftigt, da ich öfters für das richtige Verständnis des Āpastamba zu diesem Texte greifen mußte. Leider muß ich nun eingestehen, daß, wenn

mir der eine oder andere Passus Schwierigkeit bereitete und ich die Übersetzung von Keith daraufhin nachschlug, mich seine Übersetzung der betreffenden Stelle meistens wenig befriedigte. Die ganze Arbeit macht den Eindruck der Übereilung; der Übersetzer hätte sich erst eingehender mit der Sprache der Brāhmaṇas beschäftigen müssen und hätte nicht so schnell hinschreiben und drucken müssen, was ihm selbst unklar war; auch hätte er danach streben müssen, zahlreichere Erläuterungen zu geben. Er ist in seiner Arbeitsmethode nicht genau und weckt durch diesen Mangel an Akkuratesse beim Leser nicht selten eine verkehrte Vorstellung. So sollte *nirvapati* nicht ohne weiteres mit ‚offer' übersetzt werden (I. 6. 8. 3, II. 2. 9. 5), *caru* nicht mit ‚oblation', *sadas* nicht mit ‚seat' (II. 5. 5. 5), *vedi* nicht mit ‚sacrificial enclosure' oder ‚sacrificial altar' (ib. und II. 5. 11. 2), *kapāla* nicht mit ‚potsherd', *upākaroti* nicht mit ‚prepare' (statt ‚herbeitreiben') (III. 1. 5. 1), *savana* nicht mit ‚oblation' (VI. 1. 6. 4), *yajati* nicht mit ‚speak the yajus' (I. 5. 2. 3) oder ‚offer' (I. 7. 3. 1), *prastara* nicht nur so mit ‚straw' (I. 7. 4. 4). Obgleich der Druck mit lobenswerter Genauigkeit zustande gebracht ist, haben sich einige sehr störende Druckfehler eingeschlichen, die alle denselben Grund haben: Übereilung. Ich habe mir nicht weniger als acht Stellen notiert, wo ‚sacrifice' und ‚sacrificer' verwechselt sind (I. 5. 1. 4; I. 6. 7. 4; I. 7. 1. 1; I. 7. 6. 7; III. 2. 9. 6; VI. 1. 3. 8 zweimal; VI. 6. 2. 2, l. ‚with many sacrifices'; VII. 1. 7. 1). Ein störender Fehler ist ‚expiration' statt ‚expiation' (III. 4. 1. 4: *prāyaścitti*). Noch schlimmer ist es, wenn durch das Ausfallen eines Wortes die Übersetzung gerade das Gegenteil des Textes gibt: in *átha mátarebhya ṛ́ṣibhyo má prá voca íti* (III. 5. 2. 1) ist *má* übersehen worden. Keith übersetzt: ‚Therefore do thou proclaim me to the other Ṛṣis', lies: ‚But do not proclaim me' usw. Derselbe Grund wird anzunehmen sein, wo (I. 7. 4. 2) ein *eva* des Textes durch ‚thus' wiedergegeben wird, als ob *evam* im Urtexte stände (‚he milks thus the sacrifice'); wo *ante* (‚in der Nähe von') mit *antar* (within) verwechselt wird (I. 7. 6. 4), wo *rcáḥ* als Nominativ gedeutet wird (III. 2. 9. 6), während es Genitiv ist, abhängig von *praṇavaḥ*, und wenn *ahutasya*

durch ‚of the offering' übersetzt wird (II. 6. 6. 2), als ob der Text *hutasya* oder *āhutasya* hätte. Während der Übersetzer manche Bemerkungen über syntaktische Eigentümlichkeiten macht, die zuweilen ganz überflüssig erscheinen, zeigt er sich anderswo selbst als ein etwas schwacher Syntaktiker: I. 7. 6. 2 soll *suvargáya hí lokáya viṣṇukramáḥ kramyánte* bedeuten: ‚for from the world of heaven the steps of Viṣṇu are taken', als ob ein Ablativ, nicht ein Dativ dastände; II. 2. 10. 5 *somārudráyor vá etáṃ grasitáṁ hotá níṣkhidati* wird zwar richtig übersetzt: ‚The Hotṛ loosens him that is swallowed by Soma and Rudra', aber in der Anmerkung erklärt Keith *somārudrayoḥ* als Lokativ, während es Genitiv ist; ein Lokativ *ardharcé* VI. 3. 11. 3 wird als Instrumental aufgefaßt (‚with a half-verse', statt: ‚in the middle of the verse'); anderswo wird ein Lokativ als Nominativ erklärt: *yajñá evántatáḥ prátitiṣṭhati*: hier hätte der Pādapāṭha Keith zeigen können, daß die Worte bedeuten: ‚Im Opfer findet er schließlich festen Stand.' Es werden I. 5. 7. 1 und I. 5. 9. 3 Dative als Instrumentale übersetzt: *stómam evásmai yunakti*: ‚he yokes a stoma with it' (l. ‚for it') und *sá na stutáḥ paśún púnar dāsyati . . . sá ebhya stutó rátriyā ádhy áhar abhí paśún nírārjat*: ‚he being praised by us . . ., he praised by them', während *naḥ* und *ebhyaḥ* vom Hauptverbum abhängige Dative sind. Der soziative Instrumental *yajñéna* I. 7. 1. 3 wird als reiner Instrumental wiedergegeben ‚by the whole sacrifice', l.: ‚with the whole sacrifice.' Als Ablativ wird II. 4. 9. 3 der Dativ *óṣadhībhyaḥ* erklärt: ‚he brings down rain from the waters and the plants.' Völlig verfehlt ist die Übersetzung der Worte: *ámúṣmād amúṣyai viśó 'vagantoḥ* (II. 3. 1. 4—5): ‚to attain the people N. N. from N. N.'; *amúṣyai* ist gleichwertig mit dem Ablativ *amúṣyāḥ*, und der Sinn ist: ‚bis der Soundso aus dem Lande Soundso wiederkehrt.' — Zuweilen findet der Übersetzer eine Stelle ‚rather difficult', wo dennoch nichts undeutlich oder schwierig ist: III. 4. 8. 5 *prāṇán evásya pratícaḥ prátiyauti* soll bedeuten: ‚so he fastens on his breaths from in front'. Begreife wer, das begreifen kann! *pratícaḥ* ist aber nicht Ablativ Singular, sondern Akkusativ Plural: ‚er stößt seine Hauche zurück', so daß er nur ein-, nicht aus-

atmen kann und folglich sterben muß. Es fehlt dem Übersetzer an scharfem Sprachgefühl, wo er *kó hí tád véda yád vásīyant své váśe bhūté púnar vā dádāti ná véti* (VI. 3. 2. 6.) übersetzt: ,for who knows if the richer, when his will is accomplished, will restore it or not.' Zu *své váśe bhūté* bemerkt Keith: a curious phrase but easily intelligible: ,when his will has come to pass.' Nein, *své váśe* ist nicht Subjektslokativ, sondern reiner Lokativ: ,wenn es in seine Macht geraten ist.' Auch sonst trifft man Fahrlässigkeit in der Satzkonstruktion an, z. B. V. 2. 3. 6: *práty agníṃ cikyānás tiṣṭhati yá eváṃ véda*: ,he who knows thus finds support in the fire which he has piled', aber *agním* ist nicht von *práti* abhängig, sondern Objekt zu *cikyānáḥ*, und *práti* gehört zu *tiṣṭhati*: ,wer solches weiß, bekommt, wenn er sich den Feueraltar geschichtet hat, festen Stand.' Das Umgekehrte in II. 5. 3. 6 *sò ʾmāvāsyā̀ṃ práty ágacchat*, wo der Akkusativ von *práti* abhängig ist (Keith: ,he approaches the new moon night,' l.: ,er kam heran um die Zeit des Neumonds'). In dem Satze *paráṅ ávartate* (III. 2. 9. 7) ist *paráṅ* nicht dasselbe wie *pratyaṅ* (Keith: ,he turns towards the west', l. ,er wendet sich ab'). Eine nicht geringe Anzahl Fehler ist durch des Übersetzers Unbekanntschaft mit Data veranlaßt, die in seinem Bereiche lagen, aber von ihm vernachlässigt sind. Er übersetzt *paridadhyāt* (II. 5. 10. 1—2): ,let him surround it with a Triṣṭubh' usw. (l. ,er soll sie, nämlich die Sāmidhenīverse, abschließen'). Er läßt den Adhvaryu opfern ,on an enclosed altar' II. 2. 10. 2 statt ,in einem umfriedigten Raume'; er übersetzt *parigṛhya* (ib. 5) mit ,selecting' statt: ,nachdem er (durch den *parigrāha*) umfaßt hat'. Zu *samūhati* II. 3. 13. 3 wird *agnim* statt *puroḍāśam* hinzugedacht. Es kommt vor, daß demselben Ausdruck an verschiedenen Stellen ganz verschiedene Bedeutungen beigelegt werden; *abhisambhavati* wird II. 4. 12. 2, II. 5. 2. 2 als ,come into union', II. 2. 4. 7, VI. 1. 11. 6, VI. 3. 5. 4 aber als ,overpower' gedeutet. Was ist hier das Richtige? Mit TS. VI. 1. 11. 6, VI. 3. 5. 4: *taú* (sc. *agni* und *soma*) *sambhávantau yájamānam abhí sámbhavataḥ* ist vorerst MS. III. 7. 8: 87. 8 zu vergleichen: *agnī́ṣómau vā́ etaú sámbhavato; yájamānaṃ vā́ etā́ abhisámbhavetāṃ yájamānasya vā*

paśū́ṃs; tád yád eṣá paśúr dhāryáte tám evá bhāgadhéyam abhiśam-bhavataḥ. Damit vergleiche man Kāṭh. XXIV. 7: 97. 12: *agnīṣomau vā etarhi yajamānam abhisaṃdhatto; yat paśunā pratitiṣṭhati, tam evābhyām apidadhāti.* Schließlich kommt ŚBr. III. 3. 4. 21 in Betracht: *átha pratiprasthātágreṇa śā́lām agnīṣomī́yena paśúnā pratyúpatiṣṭhate 'gnīṣómau vá etám antarjambha ádadhāte yo dī́kṣate.* Also *abhisam-bhavataḥ* ist gleichwertig mit *abhisaṃdhattaḥ* und *antarjambha āda-dhāte,* und nicht ‚come into union‘, sondern ‚overpower‘ ist die Bedeutung, ja es wäre sogar möglich, für die oben zitierten Stellen die Bedeutung: ‚hineinschnappen, verschlucken‘ anzunehmen. — An mancher Stelle ist das Englische für den englisch lesenden Benutzer der Übersetzung ebenso rätselhaft wie es das Sanskrit für den nicht-Sanskritisten sein würde. Was soll man sich bei dem Satze denken: ‚Vows are mingled at night‘ (*sáṁ hí náktaṃ vratā́ni sṛjyánte* I. 5. 9. 5)? *vrata* deutet hier aber die während der Dīkṣātage genossene Fastenspeise (d. h. Milch) an, die nur während der Nacht genossen wird (vgl. z. B. Caland-Henry, l'Agniṣṭoma § 59). Welchen Sinn gibt der Satz: ‚From the half filled Prajāpati created the creatures‘ (*nyǖnād dhí prajā́patiḥ prajā́ asṛjata* V. 4. 7. 6)? *nyūna* ist ‚das Leere‘, hier: die Yoni. Was hat sich der Übersetzer dabei gedacht, als er die Worte drucken ließ: ‚The çukra is yonder sun, the manthin is the moon; they depart towards the east, closing their eyes (‚this must be the sense‘, Keith in einer Note); therefore men do not see them as they go east. Turning back towards the west they sacrifice; therefore men see them going west.‘ Hier ist alles unbegreiflich, *ajānate.* Der Text nun lautet: *asaú vá ādityáḥ śukráś candramā́ manthī̀ apigṛ́hya prā́ñcau níṣkrāmatas tásmāt prā́ñcau yántau ná paśyanti pratyáñcāv āvṛ́tya juhutas tásmāt pratyáñcau yántau paśyanti.* Ich würde übersetzen: ‚Der Śukraschoppen ist die Sonne, der Manthinschoppen ist der Mond; beide (nämlich Adhvaryu und Pratiprasthātṛ) schreiten aus (dem Havirdhānazelt) in östlicher Richtung, die Schoppen (mit der Hand) bedeckend. Daher kommt es, daß man sie (d. h. Sonne und Mond) nicht erblickt, wenn sie nach Osten gehen (dazu vgl. WZKM. XXVI, p. 119). Nach Westen gekehrt und die

Bedeckung (nämlich die Hand) fortnehmend, spenden sie davon. Daher kommt es, daß man sie (S. und M.) erblickt, wenn sie nach Westen gehen.‘ Sāyaṇa hat das alles gesehen! Es ist zu bezweifeln, ob selbst ein Engländer aus den Worten: ‚Therefore the raw milks the cooked‘ (*tásmād āmā́ pakvám̐ duhe,* VI. 5. 6. 4) den Sinn herauszulesen imstande ist: ‚Daher kommt es, daß die rohe (Kuh) die gare (Milch) gibt‘, oder aus den Worten: ‚For from that which is not depressed offspring are produced‘ (*ásannād dhí prajā́ḥ prajā́yante,* ib. 5) diesen Sinn: ‚denn aus dem nicht Niedergestellten (zugleich aber auch: ‚aus dem nicht schlaff Herabhangenden, sc. *pasasaḥ*) werden die Kinder geboren‘ (*asannāt pasasaḥ*: ex erecto pene, oder per erectum penem).[1] Was soll man sich ferner bei folgendem Satze denken: ‚men live on strength from the top downward‘ (*tásmāt parástād arvā́cīṃ manuṣyā̀ ū́rjam úpajīvanti,* VI. 2. 10. 3); nach meiner Ansicht bedeuten die Worte: ‚daher kommt es, daß die Menschen von der Speise leben, die vom Vorneliegenden (d. h. von außen) auf sie zukommt.‘ Man möchte von Herrn Keith vernehmen, was er sich denkt bei dem Satze: ‚the ox feeds with the first half, the cow feeds with the second half‘ (*tásmāt pūrvārdhénānaḍvā́n bhunakti, . . . tásmāj jaghanārdhéna dhenúḥ,* II. 6. 2. 4). Der Sinn ist: ‚daher kommt es, daß der Zugochs mit der vorderen Hälfte (des Körpers) zu Nutzen ist (d. h. indem er den Wagen zieht), die Milchkuh mit der hinteren Hälfte (indem sie die Milch gibt)‘. Was hat der englische Leser sich vorzustellen bei dem Satze: ‚seed is deposited in front, offspring are born at the back‘ (*tásmāt prācī́naṃ réto dhīyate . . . tásmāt pratī́cīḥ prajā́ḥ jāyante,* II. 5. 7. 3). Man verstehe: ‚daher kommt es, daß der Same nach vorne hineingebracht wird (nämlich in die Vulva), . . . daß die Jungen nach hinten (d. h. aus der Vulva) geboren werden.‘ — Hätte der Übersetzer auch einige deutsch geschriebene Arbeiten zu Rate gezogen, so würde das seiner Übersetzung zugute gekommen sein. Die Abhandlung: ‚Altindische Zauberei‘ (die Wunschopfer) und mancher Aufsatz in der WZKM. sind ihm entgangen, sonst hätte er

---

[1] Das Wort ‚Baudh.‘ in Fußnote 1 muß irrig sein.

z. B. *prattā* I. 7. 1. 2, II. 3. 6. 2, V. 4. 9. 3 (von der Kuh gesagt) nicht durch ‚willingly, made ready, bestowed' übersetzt und *pradāpayati* II. 1. 4. 8, V. 4. 9. 3 nicht die Bedeutung: ‚bestow, cause to give' beigelegt. Zum Worte vergl. WZKM. XXVI, S. 120. Er hätte auch mit dem ‚mysterious' *pártvā* VII. 5. 1. 2 auszukommen gewußt, vgl. Versl. en Meded. der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Lett. Ve R., 1^e dl., pag. 38. Auch sonst scheinen mir die lexikalischen Kenntnisse des Übersetzers nicht auszureichen: *suhita* V. 5. 10. 7 bedeutet nicht: ‚well-loaded', sondern ‚wohl gesättigt'; *apigṛ́hya smayate prajā́nām gopīthā́ya* VI. 1. 3. 8 heißt nicht: ‚he smiles, holding it (nämlich the horn of the antelope) for the protection of his offspring', sondern: ‚er lächelt, sich (die Hand) vor (dem Munde) haltend: zur Beschützung seiner Nachkommen'. Durch die Übersetzung von *niṣṭarkya* VI. 1. 7. 2 ‚so that it cannot be untied' wird die ganze Stelle unbegreiflich; *niṣṭarkya* bedeutet ja (so auch die Wörterbücher): ‚was sich leicht loslösen läßt' (wörtlich: losdrehbar); man hat also eine Schleife (holländisch: strik), nicht einen Knoten (holl.: knoop) anzubringen; *saṃsthāpayati* bedeutet VI. 4. 5. 1, VI. 4. 6. 1 nicht ‚establishes', sondern ‚concludes'. Wie ist es möglich, daß ein Stein ‚lies around the Soma drink until the third pressing' (*sá etám evá somapīthám párišaya á tṛtī́yasavanā́t*, VI. 5. 6. 5)? oder daß einer der Voropfer ‚lies around the omentum' (*vapā́m ékaḥ párišaye*, VI. 3. 7. 5)? *parišete* bedeutet überall ‚liegen bleiben bis'. Das Wort *etarhi* scheint dem Übersetzer weniger bekannt zu sein (II. 6. 9. 1, III. 1. 1. 3, VI. 5. 9. 3), *atho* (z. B. I. 5. 1. 4 und ferner sehr oft) bedeutet nicht ‚thus' oder ‚verily', sondern: ‚aber auch'; *eva* ist nicht mit *evam* gleichwertig (I. 7. 3. 1, I. 7. 4. 2), *vai* ist nicht ‚for' (II. 2. 4. 5), *ādadhāti* ist nicht *ādatte* (II. 6. 9. 1), *saṃyauti* ist nicht ‚unite', sondern ‚vermischen' (II. 4. 9. 2), *udbandhuka* nicht ‚unrestrained', sondern ‚sich verhängend' (II. 5. 1. 7). Daß *nayati* in den Zusammensetzungen auch ‚gießen' bedeutet, scheint Keith entgangen zu sein (II. 5. 2. 4 *abhyanayat*: ‚he led on', l.: ‚er übergoß'; *ninayati* I. 7. 5. 3: ‚he places', l.: ‚er gießt aus'; *ānayati* VI. 1. 6. 5: ‚he removes', l.: ‚er gießt bei').

Wollte ich fortfahren, alle Übersetzungsfehler, grammatische Mängel oder Zweideutigkeiten hervorzuheben, so würde mich das zu weit führen.[1] Nur eine schwierige Stelle möchte ich noch besprechen. Sie lautet im Texte: *yáthā vá áyatāṃ pratīkṣata evám adhvaryúḥ pratigarám prátīkṣate yád abhipratigṛṇīyád yáthāyatayā saṃṛcchấte tádṛg evá tát* (III. 2. 9. 5). Keith übersetzt: ‚Just as one looks for the exact interval, so the Adhvaryu looks for the response. If he were to respond in advance, that would be as when one goes to meets (l. to meet) the exact interval.' Er hält *āyatā* für ‚a technical musical expression'; die richtige Bedeutung könnte ihm aus Delbrücks Aufsatz im Festgruß Böhtlingk, S. 24 bekannt gewesen sein, nämlich, daß *iṣu* zu ergänzen ist (vgl. z. B. ŚBr. I. 7. 3. 3 mit III. 7. 2. 2). Die Stelle würde in dieser Weise zu übersetzen sein: ‚Wie jemand auf einen auf den Bogen gelegten, zum Schusse fertigen Pfeil acht gibt, so gibt der Adhvaryu auf das Responsum acht; wenn er das Responsum machte über einem vorhergehenden oder folgenden Halbverse (wörtlich: wenn er das śastra berespondierte, d. h. wenn er es mit seinem Responsum treffen würde), so wäre das als ob

[1] Nur noch das Folgende: wie kann *sá te mấsthāt* (I. 1. 2. n) besagen: ‚that knot shall mount me'? Es ist wohl *mấ asthāt* zu trennen, *asthāt* ist Konj. Aor. zu *asyati*: ‚der soll dich nicht treffen'; *asyati* hat bekanntlich den Dativ bei sich. — Wie kann *agné* (V. 5. 6. e) Vokativ sein? Es ist Genitiv. — Wie ist es möglich, *dhyāyet* durch ‚suck' zu übersetzen, als ob der Text *dhayet* hätte? VI. 1. 6. 3, VI. 5. 7. 1 bedeutet *loke* nicht ‚in the world' (of Triṣṭubh bezw. Gāyatrī), sondern ‚an der Stelle, dem Moment des Opfers, der mit der T. korrespondiert.' — *dākṣiṇāni* ist VI. 3. 16 durchgehends falsch übersetzt; von *etáṃ evainam abhí saṃjānānấḥ paśávа úpatiṣṭhante* ist die Übersetzung verfehlt; V. 6. 7. 1 gehört *agnéḥ* zu *dīkṣayā*; zu *pūrṇayā* VI. 1. 2. 7 ist nicht *ṛcā* sondern *juhvā* zu ergänzen (vgl. CH. § 16); die *anustaraṇī* VI. 6. 7. 1 soll ‚a barren cow' sein! ib. 1—2 ist nicht ‚the victim', sondern ‚saumyaṃ carum' zu ergänzen; VII. 1. 9. 1 *tásmāt palitaú jấmadagniyau ná sáṃjānāte* bedeutet nicht: ‚therefore the two descendants of Jamadagni are not seen as grey-haired', sondern: ‚daher kommt es, daß zwei Abkömmlinge des J., wenn sie grau (d. h. hochbejahrt) sind, sich (d. h. einander) nicht kennen' (so viele Jāmadagniyas gibt es); statt Ādityas ist I. 8. 9. 1, I. 8. 19. 1 ‚Aditi' zu lesen. Verfehlt sind Note 3 auf S. 5, Note 7 auf S. 6, Note 2 S. 152, Note 1 S. 157, Note 2 S. 230, Note 4 S. 272, Note 1 S. 399, Note 5 S. 409, Note 2 S. 415, Note 2 S. 425, Note 5 S. 496, Note 2 S. 533 (vgl. Āp. XII. 15. 3).

er mit einem zum Schusse bereit gehaltenen Pfeile zusammenträfe.'

Schließlich veranlaßt mich eine Beweisführung in der sonst sehr verdienstlichen und viel Gutes enthaltenden, hin und wieder aber oberflächlichen ,Introduction' zu einer Bemerkung. Professor Keith hat nämlich (S. XCVIII)[1] auch das Altersverhältnis der Taittirīyasaṃhitā zu den nicht zum Yajurveda gehörigen Brāhmaṇas untersucht und zieht die Schlußfolgerung, daß die ersten fünf Bücher des Aitareyabrāhmaṇa älter sein müssen als die Brāhmaṇateile der Taittirīyasaṃhitā. Er nimmt nämlich an — und dies ist eigentlich sein einziger Grund — daß in allen drei nahezu wörtlich übereinstimmenden Versionen (Ait. br., Pañc. br., Taitt. S.) eine Negation ausgefallen sei, die er, bloß weil Sāyaṇa in seiner Exegese des Aitareyabrāhmaṇa dies tut, in den Text dieses Brāhmaṇa einfügen will. Dadurch würde nun allein das Aitareya (also mit der von Keith eingefügten Negation) einen guten Sinn liefern, die andern Versionen würden ,sheer nonsense' enthalten und folglich jünger sein. Keith müßte dann annehmen, daß auch Kāṭh. XXXIII. 1: 27. 5 fgg. diese selbe verdorbene Lesart überliefert hat. Es kommt mir in jeder Hinsicht bedenklich vor, in solcher Weise höhere Kritik zu üben. Wenn vier Texte (und das Jaiminīyabrāhmaṇa ist dazu als fünfter zu rechnen) dieselbe Darstellung einer Sache geben, die uns unbegreiflich ist, drängt sich die Vermutung auf, daß der Fehler bei uns Abendländern liegt: daß uns vielleicht die Einsicht fehlt. Dann nimmt man aber nicht seine Zuflucht zur Einfügung einer Negation, bloß deshalb, weil ein Sāyaṇa, dem vielleicht der betreffende Passus ebensowenig deutlich war, so verfährt. In der Tat aber läßt sich, wie ich meine, die Stelle ohne Textänderung begreifen, wenn sich beweisen läßt, daß *pravartate* doch die Bedeutung ,abfallen' hat, von welcher Keith versichert, daß sie ,too forced to be natural' ist (S. XCIX). Diese Bedeutung nun scheint mir nachweisbar in Kāṭh. XXII. 10: 66. 13: *prajāpatir vā ukhyam agnim abibhas, tasya*

[1] Wie ist es doch möglich, daß einem Sanskritisten das Wort *śṛṅgāni* mit *n* statt *ṇ* nicht weniger als siebenmal aus der Feder kommt!

śiraḥ prāvartata, tena devā aśrāmyaṃs, tasyaitac chiraḥ pratyadadhur yad ukhā, d. h.: ‚Prajapati trug das Feuer in der Pfanne; sein Haupt fiel ab; damit bemühten sich die Götter; sie stellten ihm an der Stelle (des abgefallenen Hauptes) die Pfanne als Haupt auf (den Körper)'. Nun läßt sich auch die beanstandete Stelle der Taittirīyasaṃhitā (VII. 5. 2. 1—2) und der anderen ihm verwandten Texte begreifen: ‚Im zwölften Monate fielen diesen die Hörner ab, sei es infolge ihrer Opferwilligkeit (weil sie nämlich das zehnmonatige Opfer fortgesetzt hatten), sei es infolge Mangels an Opferwilligkeit (weil sie sich nicht, wie die anderen, mit dem erreichten Erfolg zufriedengestellt hatten), — dies sind die hornlosen Kühe'. Übrigens ist auch die von Keith angebrachte Satztrennung hier unzulänglich.

Aus all dem Gesagten geht hervor, daß diese Übersetzung der Taittirīyasaṃhitā nur mit der schärfsten Kritik zu benutzen ist.

Symbolisches in der Apokalypse Johannis.

Von

Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Santpoort.

Die nächste Veranlassung zu meinem Vortragsthema (der Vortrag wurde gehalten während des Kongresses der holländischen Orientgesellschaft in Leyden, 21. April 1922) ist wohl der in der Festgabe für Julius Kaftan veröffentlichte Beitrag Carl Clemens über die Bildlichkeit der Offenbarung Johannis.[1] Die wichtigen Untersuchungen von Gunkel, Bousset, Boll u. a. haben in erster Linie die Herkunft der apokalyptischen Bilder ins Auge gefaßt, — Clemen hat mehr den Nachdruck legen wollen auf dasjenige, was der Verfasser selbst und seine Leser sich bei seinem Buch gedacht haben, wozu dann auch ein Verständnis für die literarischen Formen gehört, deren er sich bedient hat.

Die Lektüre dieses Aufsatzes hat mich angeregt, eine von mir vor zehn Jahren während des hiesigen internationalen Kongresses für Religionsgeschichte behandelte Frage wieder zur Hand zu nehmen und die damals vorgeschlagene Lösung näher zu prüfen.[2] Ausgangspunkt war mir damals die Deutung der berühmten Zahl des großen Tieres,[3] Apok. 13:18, die Dreieckszahl (ἀριθμὸς τρίγωνος) 666, die sich nach im Altertum vielfach zu belegener Sitte auf die Grundzahl 36 zurückführen läßt und damit austauschbar ist. 36 aber ist eben-

---

[1] Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1920, S. 25 ff.

[2] ZntW. 1912, S. 293 ff., vgl. Nieuw Theologisch Tijdschrift 1915, S. 62 ff., wo ich mich mit F. H. Colsons Ausführungen über meine Hypothese auseinandersetze.

[3] Gegen die Deutung der Zahl auf Nero vgl. jetzt ZntW. 1919, S. 11 ff., einen Aufsatz von W. Hadorn.

falls Dreieckszahl und als solche durch 8 zu ersetzen.[1] Die Acht war dann leicht mit der Achtheit in Verbindung zu bringen, der Ogdoas, die in den gnostischen Systemen ein anderer Name für die Weisheit, Sophia oder Chokma ist. Die Ogdoas erscheint als ein Ort, und zwar der Fixsternhimmel über den sieben Planetensphären (Clem. Alex. Strom. IV. 159, 2). Nach Plutarch (Theseus 36) hat sie die Eigentümlichkeit des Bleibenden und Unbeweglichen; sie ist die transzendente Welt, der *ἑστώς*, der *ἀπλάνητος Αἰών* (vgl. Clem. Alex. V. 36, 3). Nach Durchwanderung der sieben Sphären tritt z. B. Tat nach Poimandres (XIII. 17 ff.) in die Ogdoas, die Stätte für die Lobgesänge der vom Körper Erlösten (I. 26) ein. Als das himmlische Jerusalem ist sie bei den Valentinianern aber die Mutter aller Lebewesen (Hippol. VI. 34, 3). In der Ogdoas, die Tag des Herrn genannt wird, kommen die geistigen Wesen zur Ruhe und verbleiben dort bei der Mutter bis zur Vollendung (Clem. Alex. Auszug aus Theodot 63, 1).[2] Die Muttergottheit aber wird in der Gnosis zu einem abstrakten Begriff, nämlich zur Weisheit, Sophia, Chokma.[3] Der von der irdischen Mutter Hervorgebrachte wird in den Tod und in die Welt geführt, der von Christo Wiedergeborene ins Leben, in die Ogdoas übergeleitet (a. a. O.

---

[1] Über die Dreieckszahlen findet man noch manches in Paulys Realencyklopädie, neue Bearbeitung, II, 1089, Z. 11—39. Lucian hat Vit. auct. 4 besonders die Zehnzahl in dieser Hinsicht betrachtet; Aulus Gellius, Noct. Att. III. 10. Vgl. Nikomachos von Gerasa, Arithm. II. 8 und Theon Smyrn. 31—33 (Hiller).

[2] Wie sich in okkultistischen Kreisen noch jetzt solche Gedankengänge vorfinden, das zeigt Dr. R. Allendy, Le symbolisme des nombres. Paris 1921, wo wir S. 239 lesen: "Timothée rapporte ... le proverbe: Huit est tout, parce que les sphères du monde qui tournent autour de la terre sont au nombre de 8. De là vient le nom de divin donné au nombre 8." Und S. 241: "Comme l'évolution septénaire est la voie de dégagement hors de l'état karmique du Sénaire, il est logique de voir dans l'Octonaire l'état extra-karmique ou hyper-karmique . . . l'Ogdoade représente l'état qui est au-dessus de l'Hebdomade fatale et dans lequel l'homme est enfin libre (G. R. S. Mead)." Man vergleiche dazu Clem. Alex. Strom. V. 106, 2—4; IV. 158, 4; 159, 2; Allendy, S. 250: "Les Kabbalistes représentent l'Octonaire par la huitième lettre hébraïque Heth ח dont la forme peut rappeler celle d'une balance rattachée à l'idée de repos éternel . . ."

[3] Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung I, 1922, S. 390.

80, 1). Im Kult, in der Sakramentspraxis, oft auch in der Grundstimmung der Frömmigkeit hat nach Bousset[1] die Mutter eine viel größere Bedeutung als Jesus. Die Mutter ist der *κύριος*, die Kultheroine des Gnostikers, nicht Jesus. Bei Clemens Alexandrinus (Strom. VI. 140, 3) wie beim Gnostiker Markos (Hippol. VI. 47, 1) heißt der Herr *ἐπίσημος ὀγδόας*. Daß der Apokalyptiker mit seiner Zahl wirklich die Sophia meint, kommt heraus, wenn er in verhüllter Weise selbst sagt: *ὧδε ἡ· σοφία*. Wenn vom Tiere 17:8 ausgesagt wird, es sei selbst der *ὄγδοος*, so stimmt dies fast buchstäblich wieder zu meiner Vermutung; wenn weiter gesagt wird, es gehöre zu — besser vielleicht: es bestehe aus — den Sieben, so bedenke man, daß die gnostische Ogdoas als Mutter zu den sieben Äonen gehört, bezw. als Pleroma aus den sieben Äonen besteht. Auf den sieben Häuptern des Tieres steht ein Lästername: dieser Name ist wohl über die sieben Häupter verteilt, ein Name von sieben Buchstaben also, und zwar aus den sieben Vokalen bestehend, welche die *στοιχεῖα*, die Elementarmächte bezeichnen. Das *α* und *ω*, d. h. die Summe sämtlicher Vokale,[2] ist nach der Apokalypse nicht das Pleroma der Äonen, sondern Gott (1:8; 21:6) oder Christus (22:13). Das Zaubergebet des Papyrus Anastasy enthält diese Worte: "der Gott, der die Erde gegründet, die Menschen und die Geister geschaffen, ... der das Diadem der Welt trägt, ist *ιαωουηε*, der *ἀπλάνητος Αἰών*." Also der Gott der sieben Sphären, der im Gegensatz zu den Planeten *ὁ ἑστώς* ist und zugleich der *Νοῦς*, der syrische Lichtgott und der Jahve der Juden;[3] in den Papyri wird aber ausdrücklich die Sophia als der Aion bezeichnet.

Wie ich in meinem Vortrag von 1912[4] nachgewiesen habe, hat der Apokalyptiker mit seinen Verweisungen nach Babylon gar nicht an Rom gedacht. Babylon ist ihm das Symbol der Astrologie und

---

[1] Kyrios Christos, 2. Aufl., S. 215, vgl. S. 98.

[2] Euseb. Praepar. ev. XI. 6: durch Zusammenfügung der sieben Vokale kann der unaussprechliche Name des Allerhöchsten erhalten werden. Sie drücken die Herrlichkeit des göttlichen Namens aus.

[3] Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921, S. 174 ff., 209.

[4] ZntW. 1912, S. 298.

der damit aufs engste verbundenen Magie und Beschwörungskunst.[1] Babylon, das Tor Gottes und die Pforte der Wahrheit, das z. B. bei den Manichäern noch für die heilige Stadt und den Mittelpunkt der Welt gilt[2] und wo nach babylonisch-persischer Auffassung der göttliche Bote niedersteigt, wurde in der Schätzung seiner Feinde das Innerste der Hölle.[3] Gegenüber diesem Sitz der Sünde und der Dämonen steht dann nach jüdischer Auffassung Jerusalem, die Stadt der sieben Säulen oder des Lebens. Denn bereits Herodot I. 181 hat in Babylon das Haus des Lebens auf den sieben Türmen gekannt; dies war für die Juden später das hoch über der Stadt liegende Haus der falschen Weisheit, der fremden Buhlerin.[4] Mit Babylon ist in der Apokalypse gerade so die teuflische Weisheitsverehrung gemeint. Mit Recht hat Irenaeus (V. 30, 1) im großen Tiere das Bild der Apostasie erblickt, die Kirche des Antichrist.[5] Die *πόρνεια*, welche von ihr durchgehends ausgesagt wird, ist der heidnische Götzendienst mit Zauberei (16:2) und Dämonenwesen (16:14). Babylon ist eine *πορνή*, weil sie sich den Dämonen preisgegeben hat. Sie sitzt auf der Sophia, der ethnisierenden Gnosis, der Astralreligion, die sich mit Zauberpraxis und Dämonenbeschwörung einläßt; in Gottes Hand veranlaßt gerade diese Sophia ihren Fall (17:3). Das Tier ist bedeckt mit lästerlichen Namen; das sind wohl zauberkräftige Namen, die dem Kenner die nämliche Macht verleihen, wie sie der Träger des Namens hat.

Das Weib im 12. Kapitel ist das Gegenbild des Tieres; heißt bei Irenaeus (I. 29, 1) die Barbelo oder gnostische Sophia "ein nie alternder Äon in einem weiblichen Geiste", so fällt es auf, daß das Weib von 12:1 auch als immerwährend gedacht wird, wenn sie mit der Sonne bekleidet erscheint und den Mond unter ihren Füßen hat, was ja nach Horapollon 1 ein Zeichen der Ewigkeit ist.[6]

---

[1] Vgl. jetzt H. Zimmern, Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen, ZDMG. 76. Bd., 1. Heft, 1922, S. 46 f.

[2] P. Alfaric, Les écritures manichéennes I, S. 38 f.

[3] Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, S. 80, 207 f.

[4] Reitzenstein, a. a. O., S. 209.

[5] E. B. Allo, Saint Jean l'Apocalypse. Par. 1921, S. 244.

[6] Reitzenstein, Poimandres, S. 277, 1; Iran. Erlösungsmysterium, S. 213, 219.

Wichtig ist in dieser Hinsicht auch das 11. Kapitel, wo unter den zwei Zeugen wohl Moses und Elia zu verstehen sind, die dann aber wieder wie in der Verklärungsgeschichte symbolische Vertreter des Gesetzes und der Propheten sind; sie weissagen in Bußgewändern und regen zur Buße an. Sie fallen dem Tiere zum Opfer und liegen dann auf dem Marktplatz der großen Stadt, die *πνευματικῶς* Sodom und Ägypten heißt. Welche Stadt ist hier gemeint? Im 5. Buche der Sibyllinen (V. 154, 226, 413) ist die *μεγαλὴ πόλις* zwar Jerusalem, und man könnte in Verbindung mit der Erwähnung des Tempels (11:1 f.) meinen, dies sei auch hier der Fall, aber 18:2, 10 und 21 ist offenbar Babylon gemeint und dies stimmt besser mit den Beinamen Sodom und Ägypten, die typisch für *πόρνεια* und *μάγεια* stehen. Dem Anschein nach gehen die Zeugen unter; sie treten aber nach $3^1/_2$ Tagen wieder auf ihre Füße und fahren auf zum Himmel in einer Wolke, gerade wie Mt. 17:5 von Mose und Elia ausgesagt wird: *νεφελὴ φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς*. Sie werden entrückt. So ist das Tier des Abgrundes hier wieder die babylonische Gnosis, die sich der messianischen Gemeinde drohend gegenüberstellt, die Gesetz und Propheten tötet — in Babel, wo Libertinismus und Magie zu Hause sind; wo auch der Herr des Moses und Elia gekreuzigt wurde; er ist ja den nämlichen heidnischen Mächten zum Opfer gefallen, die jetzt in fast unglaublicher Weise von Christen verehrt werden! Die große Frage vom Verhältnis des Alten und Neuen ist also in der Apokalypse in konservativerer Weise gelöst als im Matthäusevangelium. 16:19 hat Allo (S. 241) die Sache richtig verstanden; auch dort ist die große Stadt, die in drei Teile zerfällt, nicht, wie Weizsäcker, Joh. Weiß und die meisten Anderen meinen, Jerusalem, sondern Babylon, obwohl für seine Gleichsetzung Babylon = Rom hier ebensowenig Grund vorliegt wie sonst irgendwo; wohl darf man Allo zustimmen, daß Babylon als Typus dient für die Kirche des Antichrist, die dann aber m. E. der babylonisch orientierten Astralreligion und magischen Gnosis näher steht als dem römischen Weltreich mit seinem Kaiserkult. Die *φαρμακοί* oder Zauberer (18:23; 22:15), die Engelverehrer von 19:10, die Götzendiener (*βδέλυγμα*)

und Ketzer (ψεῦδος), 21:7, 27; 22:15, sind neben den Nikolaiten, den Lästerern, die sich Juden nennen und es nicht sind, sondern eine Gemeinde des Satans, denjenigen, die die Lehre Bileams halten, den Pseudoaposteln und Pseudopropheten[1] wohl die Gnostiker, die man dann zwar nicht auf eine bestimmte Schule, noch weniger auf eines der größeren Systeme festlegen soll, sondern als die weit um sich greifende, von babylonischer Weisheit getränkte Richtung der Zeit betrachten muß.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß in mythologischen Vorstellungen die mit einem Tiere eng verbundene Gestalt oft in noch innigerem Zusammenhang, ja als identisch damit zu denken ist. So erscheint Babylon auf dem großen Tiere, die Dirne, die mit den Königen der Erde buhlt, identisch mit der Muttergöttin selbst, und hier tritt zu Tage die ebenfalls bekannte Tatsache, daß die Himmelkönigin als ein unsittliches Weib nicht nur abwechselnd mit verschiedenen männlichen mythischen Gestalten verkehrte, sondern auch mit den irdischen Königen in ein Liebesverhältnis trat.[2] Nach dem Gnostiker Justin bei Hippolyt (V. 26, 4) ist Babel sogar ein mütterliches Engelwesen neben Achamoth u. a., wird mit Persephone identifiziert und verursacht Hurerei und Ehescheidung (20).

Wie sehr Vulgärgnosis und Magie zusammenhängen wird auch von Bousset betont, wenn er[3] schreibt: "Wie leicht der Begriff der Gnosis völlig in den der Magie umschlagen kann, zeigt Epiphanius 31, 7, 8; S. 397, 9 H.... In dem von Reitzenstein, Poimandres, S. 103 beigebrachten Zosimustext lehnt der πνευματικὸς ἄνθρωπος die Magie allerdings ausdrücklich ab. Aber die Ablehnung zeigt, wie sehr Gnosis und Magie sich zu verbinden gewöhnt sind."

Wie ganz unsicher man bei der herkömmlichen Auffassung der apokalyptischen Tiere eigentlich noch ist, wird einem klar, wenn man bei Bousset noch in bezug auf den Pseudopropheten die Frage vernimmt: das Priestertum des Kaiserkultes? Wir denken unwillkürlich

[1] Auch Alfaric I. 7 hat hier überall die Barbelo-Gnostiker wiedererkannt.

[2] Ditlef Nielsen, a. a. O., S. 365, vgl. 302, Anm. 1.

[3] Kyrios Christos, 2. Aufl., S. 202, Anm. 4.

an eine Figur wie Simon Magus aus Samarien, dem heidnischen, vom Euphratlande her beeinflußten Gebiete, dessen Schüler sich nicht um die sittlichen Gebote kümmern. Ihre mystischen Priester führen ein wollüstiges Leben und lassen sich fleißig mit Zauberei, Verfluchungen, Beschwörungen, Liebestränken, Lockmitteln usw. ein (Iren. I. 23, 1). Sie haben ein Bild von Simon, das nach dem Modelle vom Zeus, und eines von Helena, das nach dem Modelle Heras gemacht ist (I. 23, 4; vgl. Hippol. VI 20, 1). Menander, ein Schüler Simons, erreichte den Höhepunkt der Zauberei, so daß er die weltschöpfenden Engel sogar überwinden konnte, und führte andere in seine Kunst ein (I. 23, 5). Von den Karpokratianern berichtet Irenaeus das nämliche (I. 25, 3), so daß der Kirchenvater behaupten kann: sie sind ebenso gut wie die Heiden zur Schmach für den göttlichen Namen der Kirche vom Satan hervorgebracht worden.

Das Merkwürdigste an der ganzen Sache ist wohl dies, daß der Verfasser der Apokalypse sich ganz und gar in der Sprache und der Vorstellungswelt seiner Gegner bewegt und sie mit ihren eigenen Waffen sozusagen bekämpft. Die Sterngötter sind hier zu Gott dienenden Geistern geworden. Wie Allo[1] es richtig ausgedrückt hat: Johannes hat sich bewußt oder unbewußt inspirieren lassen von einem volkstümlichen hellenistischen System, dessen Vorstellungen er spiritualisiert hat. Ich möchte hinzufügen, er bedient sich dieser Formen, damit er das Fremde dem Christentum tributpflichtig mache, strebt aber nach Vermeidung und Unterdrückung alles heidnischen Wesens. Das judenchristliche Element ist hier also nicht eng, sondern hat einen weiten Horizont.[2]

---

[1] S. 112.

[2] Nach Abschluß dieses Aufsatzes kommt mir die Arbeit Franz Dornseiffs (Das Alphabet in Mystik und Magie, 1922) in die Hände, wo S. 106 ff. unsere Erklärung abgelehnt wird. Die Terminologie *ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου* ist m. E. absichtlich dem Gedankenkreise der Gematria entlehnt worden; *ὁ νοῦν ἔχων* läßt sich aber dadurch nicht irreführen; das Rätsel ist eben schwieriger als die gewöhnliche Gematria! *Ἀριθμὸς ἀνθρώπου* fasse ich nach wie vor als ‚zu einem menschlichen Zahlensystem gehörig' auf, weil D. mich nicht des Besseren belehrt hat; ebensowenig vermag seine Verweisung auf das Buch Jeû meine Exegese von Apk. Joh. 13 : 17 umzustürzen.

The Tibetan Version of the Nāgānanda.

By

Georg Morgenstierne, Kristiania.

The Tibetan translation of Śrīharṣa's Nāgānanda is found in the Black Tanjur, Mdo. XCII, foll. 259 r—293 r (British Museum copy), and in the Red Tanjur foll. 269 r—304 r (Bibliothèque Nationale).

According to the colophon (v. P. Cordier, Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale III, p. 418), the translation was made in the Sa. skya monastery by the Nepalese Lakṣmīkara and the lo. tsā. ba Soṅ. ston by order of Bla. ma. dam. pa Chos. kyi. rgyal. po [Paramaguru Dharmarāja-Matidhvajaśrībhadra] and Dpon. chen Śākya. bzaṅ. po [Mahānāyaka Śākyabhadra]. Matidhvaja was the nephew and successor of Sa. skya Paṇḍita, the founder of the Sa. skya monastery, which was recognized by Khubilai Khan 1270 A. D. (v. Waddell, The Buddhism of Tibet, p. 38). The translation was accordingly made about 1300 A. D.

I have thought that it might be of interest for the history of the Sanskrit text to compare it with the Tibetan version, for which I have used the Black Tanjur. In order to make the comparison easier I have selected one definite edition of the text, viz. Gaṇapati Śâstrî's edition which is in more general agreement with the Tibetan version than other editions. For the sake of brevity I have left out many insignificant various readings especially in the stage directions, but I am afraid that I have not always been able to be quite consistent in such cases. In the stanzas I have generally left unnoticed omissions of words which are shown by the metrum to have existed in the Sanskrit original. In many other cases it is difficult or impossible to decide which of the Sanskrit readings corresponds to the Tibetan version.

In cases where the Tib. version agrees not with T. (Nâgânanda, ed. by T. Gaṇapati Sâstrî, Trivandrum Sanskrit Series No. LIX) but with some other edition, I have established a fixed order of succession between the different recensions, viz. 1. Tn. (notes to T.), 2. B. (ed. by Shrînivâs Govind Bhânap, Bombay 1892), 3. Bn. (notes to B.), 4. Ca. (ed. by Jibananda Vidyasagara, Calc. 1873), 5. C. (ed. by K. C. Vidyabhushana, Calc. 1886), 6. P. (ed. by G. B. Brahme and Sh. M. Paranjape, Poona 1893), 7. Pn. (notes to P.). Where the Tib. version does not correspond to any of these texts, I have tentatively restored the corresponding Sanskrit or Prakrit wording, within square brackets. I have not as a rule attempted to make these renderings metrically correct. When there cannot be any doubt, I have thought it sufficient to give the Sanskrit or Prakrit text without adding the Tibetan version.

1, 6 adds *thams. cad. mkhyen. pa. la. phyag. ḫtshal. lo* [*sarvajñaṃ vande*]. adds *dgaḫ. ma. dgaḫ. baḫi. zol. las. skyes. paḫi. spu. loṅ. dag. gis. bsgribs. paḫi. lus. ḫdzin. ciṅ* ‖ *ḫdzum. daṅ. ldan. pas. rgyal. baḫi. byaṅ. chub. dag. la. bkod. pa. me. tog. sñiṅ. pa. ni* ‖ *gśog. rtsa. rab. bskyed. sgra. sgrogs. smraṅ. rtsi. re. bas. sbraṅ. rtsi. re. bas. bsten. ciṅ. deḫi* ‖ *rkaṅ. pas. bsnun. pas. kha. zum. tshogs. phye. ge. sar. gsal. bar. gyur. pas. khyed. la. bsruṅs* ‖[1] b. *dhyāna*°.

5, 3 °*lalita*° = *logs. su*?

6, 1 *nāndyante* — *sūtradhāraḥ*; *śin. tu. maṅs. par. ḫgyur. bas. dgaḫ. bar. byas. te* | [*ativistareṇa nāndīṃ kṛtvā*].

3 om. *rājñaḥ*.

7, 1 om. *yat tad* as P.

8, 2 om. *adya*. om. *idānīṃ*.

12, 2 adds *ārye itas tāvat* as B.

3—4 om. as B.

13, 2 om. *ayya iyamhi*.

15, 1 *nāyako*; *Sprin. gyi. bźon. pa* [*Jīmūtavāhano*] (in the same way in other cases).

24, 2—3 *ettiaṃ* — *vaṇavāsadukkhaṃ*; *gaṅ. gis. tshe. gson. bźin. du. śi. baḫi. rgan. rgon. ḫdi. dag. ḫdi. ltar. nags. na. ḫdug. pa. la. ḫdi. sñed. kyi. dus. su. sdug. bsṅal* [*jaṃ kālaṃ jīvantamudā ede vuḍ-*

[1] I am not able to give a complete translation of this stanza.

ḍhā taha vaṇe vasanti ettiaṃ kālaṃ dukkhaṃ].

25, 1 °*jaṇa*°; *źabs. kyi* = B. °*caraṇa*°. om. *icchāparibhoaramaṇijjaṃ*.

26, 1 om. *sakhe — kutaḥ*.

3 *rājakam*; *rgyal. srid. dag. la* = B. *rājake*.

5 *tena*; *ṅas. na* (read *ma*) = Bn. *me na*.

28, 2 *bhodu evvaṃ*; *des. na. ḫdir. yaṅ* [*tā ettha vi*]. cf. Tn.

29, 1 *vayasya*; *sasmitam* cf. Tn.

31, 2 *de — tassiṃ ca*; *ḫdi. mthun. paḫi. phyogs. su* [*edassiṃ aṇuvakkhe*]. °*amacca*°; *gñen* [°*bandhu*°].

32, 2 *kim*; *cir. ḫgyur* = B. *kiṃ syāt*. adds *ma. yin. nam* = Tn. *nanu*.

4 om. *varaṃ*. °*ājñā*; *rjes. su. bsten. pa* = Pn. °*anujñā*.

5 adds *B i. dū. ṣa. kas* | *kye. yab. kyis. ci. źig. bstan* | *ḫdren. pas.* [*Vidūṣakaḥ. bho kiṃ tādeṇa āṇattaṃ. nāyakaḥ*]. om. *vatsa Jīmūtavāhana*.

7 *sthānaṃ*; *dkaḫ. thub. kyi. nags* [*tāpasavanaṃ*].

34, 1 om. *nivāsayogyam*.

5 om. °*siṇiddha*° as B.

6 om. °*āsāra*°.

36, 2 *sarvato dattadṛṣṭiḥ*; *brtags. nas* [*nirūpya*].

39, 2—3 *ārohaṇaṃ nāṭayataḥ, nāyakaḥ*; *ḫdzegs. te* [*āruhya*].

3 om. *sakhe*.

40, 1 adds *kaṃci* b. *piaṃ*.

4 adds *pekkha pekkha* as Tn.

5 *surahihavi*°; *baḫi. mar. gyis* [*ghṛta*°].

43, 1 om. *sarvato vilokya*.

2 om. *paṭhad*°.

3 adds °*ārdra*° as Tn.

44, 1 *vadanti*; *brjod. pa* = Tn. *vadantaḥ*.

3 *puṣpa*°; *char. rtog* [*varṣaketu*° !].

48, 5—6 om. *sakhe — tathāhi*.

49, 1 °*gamakāṃ*; *gros. can* [?].

51, 1 *eso*; *ḫdi. na* [*edassiṃ*].

52, 3 om. *aṅgulyagreṇāgrato nirdiśan*.

53, 1 *edaṃ*; *tshur. śeg* | *yu. hu. cag. kyaṅ* = B. *ehi amhe vi*.

54, 4 om. *vīṇayā saha* as B.

56, 3 *saṃvāditāḥ*; *ṅal. gso. bar. byas. pa* [*viśrāmitāḥ*?].

4 *sattva*°; *de. kho. naḫi* = T. comm. *tattva*°.

58, 4 adds *vīṇaṃ* b. *vād*° as Ca.

59, 1 *bhaṭṭidārie*; *bho*.

2 adds *jā* b. *ettiaṃ* as B.

3 adds *ajjavi* b. *ṇa* as B.

60, 8 *esā*; *acchariaṃ acchariaṃ*.

63, 1 *sakala*°; *saphala*° as Pn.

5 adds *ṇahi* b. *mama* as B.

64, 6 om. *pasādo*.

65, 1 *jāṇāmi; khalu.*
3 °*jaṇa*°; *dṅos. po. la* = Bn. °*bhāva*°.

67, 1 *pavisamha; ñe. bar. ḫgro. bar. byaḫo* = B. *uvasappamha.*
2 om. *nāyakaṃ balād. evva esā; Druṅ. mo. bdag* [*Caduriā*], cf. B.
3 om. *devīe.*
4 *uttiṣṭhantī; ḫdren. ma.* (read *pa.*) *la. mtshon. te* [*nāyakam uddiśya*].

68, 1 om. *nāyakaṃ nirūpya. aṇṇoṇṇasarisīe; gźan. daṅ. thun. moṅ. ma. yin. paḫi* = B. *aṇaṇṇasarisāe.*
2 *pasāda; bkaḫ. drin. mdzad. pa* = Pn. *pasādikado.*
3 *nāyakam avalokayantī tiṣṭhati; avalokayati.*

70, 2 *saṃmuhe; mṅon. du. phyogs. te* = B. *ahimuhī.*
3 om. *nāyakaṃ.* om. *salajjaṃ.* om. *kiṃcit parāvṛttamukhī.*

71, 1—3 *nāyikāṃ — bamhaṇo; bhaṭṭidārie.*

74, 3 om. °*dvayam idaṃ.* om. *tathā. ko'py; skyes. bu. dag. ni. su. źig* [*puruṣaḥ ko'py*].
4 *no . . . . . viśrāmyati; ḫdug. pa. yin. nam* [*nanu tiṣṭhati*].

75, 3 *yugalam idam; imau.*
4 om. *nāyakam uddiśya.*
5 om. *utthāya.* om. *aham* as B.
6 *āsanaṃ dātum; ldaṅ. bar* = B. *utthātum.*
9 om. as B.

76, 1 *bhadre; tad dṛṣṭvā.*
2 *madhyandina*°; *tava.*
4 adds *mi. dgaḫ. ba. daṅ. bcas. par* [*saviṣādam*] b. *jaṃ.* adds *raṅ. gi. rtogs. par* = Ca. *ātmagatam* a. *āṇavedi.* adds *gcig. ni. miḫi. gsuṅ. daṅ. gźan* ‖ *mdzaḫ. bo. lta. baḫi. rtse. dgaḫ. bzaṅ* ‖ *ḫgro . ḫam . mi . ḫgro . ḫgal. ba. la* ‖ *bdag. sñiṅ. chad. mo . yug . par . ḫgyur* ‖ = B. *ekatto guruvaaṇaṃ* etc. (I, 18).
5 om. *utthāya* as B.
6 om. *nāyikā ceṭī ca* as B.
7 om. *gacchantīṃ* as B. adds *ḫbaṅs. mos* | *tshur. śeg. tshur. śeg* | *rjeḫi. sras mo. źes. te* | *Ma. la. ya. can. ma. ḫkhor. daṅ. bcas. pa. soṅ. bar. gyur. to* ‖ [*ceṭī. ehi ehi bhaṭṭidārie, iti Malayavatī saparivārā niṣkrāntā*].

77, 3 adds *bamhaṇo* b. *adihī* as B.
4 °*phalehiṃ pi dāva; chu. ba. la. sogs. pas* [*udaappahudīhiṃ*].

80, 4 *Maṇoharie; Me. tog. gsar. pa* [*Nomālie*].

81, 1—2 *tataḥ — Manoharikā; ḫbaṅs. mo. gñis. pa. yaṅ. źugso* | *daṅ. po. mas* [*tataḥ praviśati dvitīyāpi ceṭī, prathamā*].

81, 4 *Caturikā; dvitīyā* as B.

83, 1 *ṇa eriso; gaṅ.źig.ḥdi.ḥdra.bahi ... mi* [*jo eriso ... ṇa*].
2 om. *aṇṇañca* as B. *vivitta°; vicitta°* as B.
4 *tā; grogs.mo* [*halā*].

84, 2 om. *taha ṇāma.*

87, 4 *savilakṣaṃ salajjaṃ ca; savilakṣasmitaṃ* as B.
7 *ubhe—nāyikā; nāyikā tathā kṛtvā.*

88, 4 om. *ātmānaṃ nirdiśya.* adds *niścitya* a. *prakāśam.*
5 om. *tādisaṃ eva.*

89, 1 *ettha; sandāvassa.*

90, 1 *ṇa taṃ paḍivajjadi; khas.len.par.mi.ḥgyur.ro* = B. *ṇa taṃ paḍivajjissadi.*

91, 6—92, 1 om. *devīe— imassa.*

92, 4 *Caturikāyā alakāni; saharṣaṃ cetīṃ.* add. *Druṅ.mo* [*Cadurie*] a. *hañje.*
5 *pacchādiadi; pucchīadi. kahaïssaṃ; kahehi.*
7 *°ālāvamatta°; °daṃsaṇa°.* adds. *dāva* b. *mā.*

94, 1 *mā evaṃ bhaṇa; de.skad.ci.la.gsuṅ* [*kiṃ taṃ bhaṇidaṃ*].
4 *sandāvo .... maṃ; bdag.gi.gduṅ.ba ... ḥdi* = Pn. *me sandāvo eso.*

95, 2 adds *rasaṃ* b. *hṛdaye* as B.

102, 3 om. *sa katham.*

103, 1 *evaṃ ācakkhāmi; re.źig.ji.ltar.yaṅ.ḥdi.g·yeṅ.bar.byaḥo* = B. *jāva kahiṃ evva edaṃ akkhibāmi.*
5 om. *°kānta°* as P.

104, 3 *mā; me* as B.
4 om. *uṭṭhehi.*

105, 1 *ovāridāo; khrod.... ḥdug.ste* = B. *antaridā.*

106, 6 adds *śin.tu.ḥjigs.paḥi.phyir* = B. *adisaddhaseṇa* b. *ṇa.*
8 adds *hañje vevadi me ūrū* as B.

111, 1 adds *vidūṣakaḥ, jaṃ bhavaṃ āṇavedi, ubhāv upaviśataḥ.*
2 *uṇa esā; ḥdi.sems.par.byed.pa.de* [*imiṇā sumaridā sā*].

113, 3 *siktaṃ; dran.pa* [*smṛtaṃ*].

114, 1 om. *sudaṃ edaṃ* as B.
3 om. *hastena gṛhītvā.* adds *cintehi* a. *evaṃ.*
4 *aṇṇaṃ— bhaṇissadi; gźan.du.yaṅ.brjod.do* [*aṇṇaṃ pi bhaṇedi*].

115, 5 adds *āgaccha* as B.
8 *pañca vaṇṇā; rñed.sla.bahi.tshon.kha.dog.lṅa.yaṅ* [*sulahapañcarāīṇo vaṇṇaā vi*], cf. Ca. adds *ces.te.gtaṅ·ṅo* = B. *iti upanayati* a. *bhavaṃ.*

116, 1 om. *śilāyām.*

116, 8 adds *edaṃ mahantaṃ accharianı* b. *appa°*.

117, 1 *vayasya; sasmitam.*

118, 1 *Maṇohariā; Ṇomaliā. bhaṭṭidārao; jo. bo* = B. *bhaṭṭā.*

4 om. *Mitrāvasuḥ.* om. *yathā.*

6 *yogyo; bdag. cag. gi. ḥos. pa. yin. pas* [*asmadyogyo*], cf. B. *asmād yogyo.*

119, 4 *svasāram atulā; mtshuṅs. med. sriṅ. mo* = B. *svasāram atulām.*

120, 3 *praviśati; vilokya praveśaṃ nāṭayati.*

5 om. *kamma.*

6 *eso pekkhe; mthoṅ. bar. ḥgyur. ro* = B. *pekkhissadi.*

8 *kadalīpatreṇa pracchādayati; tathā karoti.*

121, 3 *eso; jo. mo.* (read *bo.*) = B. *bhaṭṭā.*

4 *piaṃ me; blta. bar. byaḥo* [*pekkhissaṃ*].

9 *tatrabhavān; siddharājo me.*

122, 4 *kiṃ ṇa kuppasi; mā kuppa.*

5 om. *saspṛhaṃ — sthitvā.*

123, 1 adds *kiṃ bhaṇissaṃ.*

5 *hadāsa; kye. ḥbaṅs. dag* [*hā dāsa*].

124, 1 om. *Mitrāvaso* as B. *bhavadbhiḥ; khyed. lta. bu. daṅ* [*yuṣmādṛśena*].

126, 4 om. *accanta°.*

5 om. *°ahada°* as B. om. *ratta°* as B. *jāva; tā* as B.

126, 7 om. *°vilakṣa°.*

127, 1—3 *jaṃ — paḍivajjadi tti; ḥdiḥi. sems. ni. gźan. pa. źig. yod. pa. ḥdraḥo* ‖ *des. na. ḥdi. ñid. nas. bsgribs. te* | *ḥdi. ci. źig. byed. pa. dag. blta. bar. byaḥo* | *gsal. bar* | *rjeḥi. sras. mo. gaṅ. gsuṅ. ba. ñid. do. źes. te* | *thon. nas. gom. pa. ḥgaḥ. źig. soṅ. źiṅ. bsgribs. te. gnas. so* ‖ [*aṇṇādisaṃ se hiaaṃ pekkhāmi, tā iha eva ovāridā pekkhāmi kiṃ esā paḍivajjadi, prakāśam, jaṃ bhaṭṭidāriā āṇavedi tti, upasṛtya katicit padāni gatvāpavāritā sthitā*].

4 *pāśaṃ gṛhītvā; Druṅ. mo. soṅ. ba. daṅ. ḥkhri. śiṅ. gi. źags. pa. dag. byas. nas* [*Caturikāṃ gatvā latāpāśaṃ ca kṛtvā*]. om. *utthāya* as B.

5 *iha tue; jaï tue iha jamme* as B.

128, 1 adds *ajjo* as B.

3 om. *sasambhramam upetya.* om. *asau.* om. *asau.*

8 *°ābhaṃ; rtseḥi* [*°agraṃ*].

10 *kalayati; ḥdzin* [*vahati*]. *udbandhanāya; ḥchi. slad* [*maraṇāya*].

129, 2—3 *muñca — ṇivāreduṃ; bdag. zlog. par. byed. paḥi* | *lag. paḥi. rtse. mo. dag. thoṅ.*

źig [*maṃ ṇivāraantaṃ aggahatthaṃ muñca*].

129, 3 *maraṇe* — *abbhatthaṇīo*; *ḫchi. ba. yaṅ. khyod. ñid. la. don. du. gñer. bar. byed. dam. ci* [*maraṇo vi kiṃ tumaṃ abbhatthedi*].

130, 1 *nāhaṃ muñcāmi*; *saharṣam*.

4 *puṇa se*; *khyod. kyi. rjeḫi. sras. mo. ḫdi* [*de bhaṭṭidāriāe imāe*].

6 om. *ṇaṃ*. om. *pia°*. adds *rgyu. yin. no* [*kāraṇaṃ atthi*].

131, 3 adds *silāale* b. *ālihidā* as B. *paccācikkhantassa*; *ḫdis* .... *byin. par. gyur. kyaṅ* = B. *edeṇa paḍivādaantassa vi*.

4 *paḍicchāmi*; *bźed. par. gyur. to* = B. *paḍiggihidā*.

132, 2 *pia°*; *me. ahava*; *ḫdi. ñid. der. bris. pa. yin. no* [*esā khu ettha ālihidā*].

4 *ākṣeptum icchati*; *ḫdren. par. byed. do* = B. *ākarṣati*.

5 om. *muñca* — *aggahatthaṃ* as B.

133, 4 adds. *pekkha pekkha* b. *esā* as B.

5 om. *apavārya sasmitam*.

7 om. *citrākṛtiṃ nāyikāṃ ca*.

135, 2—3 om. *esā* — *āacchadi*.

4 adds *ḫbaṅs. mos* | *ñor.* (?) *las. phyir. mñon. par. phyogs. te* | *bltas. nas. ñes. par. riṅs. pa. riṅs. par. ḫdi. ñid. du. ḫoṅ. ba. su. źig. yin* [*ceṭī. nepathyābhimukhaṃ* (?) *vilokya, iha evva kā vi turidaturidā āacchadi*].

135, 6 om. *sahasā*. adds *dgyes. par. ḫphel. bar. mdzod. cig* = B. *diṭṭhiā vaḍḍhasi* b. *paḍi°*.

7 adds *mñaḫ. bdag. gźon. nu* = B. *bhaṭṭino* b. *Jīmūda°*. adds *gus. pa. daṅ. bcas. par. dgaḫ. baḫi. grogs. la* [*sādaraṃ piavaassā*].

136, 2 *attahodīe*; *bhodīe Malaavadīe eva*.

2—3 *ahava ṇa* ... *bamhaṇassa*; *yaṅ. na. bram. ze. bdag. ñid. kyiḫo. źes. te* | *zas. kyi. mñon. par. sbyor. baḫi. gar. dag. byed. do* ‖ [*ahava mama evva bamhaṇassa, iti bhojanābhinayanaṃ nāṭayati*].

6 *edaṃ geṇhia*; *bkra. śis. kyis. khrus. kyi. don. du* .... *bos. la* [*maṅgalaṇhāṇatthaṃ āhūya*].

7 *geṇhia*; *bos. te* [*āhūya*].

137, 1 *piavaasseṇa uṇa*; *edeṇa. accidavvaṃ*; *ḫdug. par. bya. ḫam. ci* = B. *kiṃ* ... *āsidavvaṃ*.

5 adds *vaitālikaḥ paṭhati* as B.

7 *°dūri°*; *rdul* = B. *°dhūli°*.

138, 1 *calacaraṇa°; gser. daṅ. nor. bu̱hi* = B. *aruṇamaṇi°.*
3 adds *e. ma. ẖdi. ni. khyod* [*diṭṭhiā edaṃ de*] b. *āadaṃ.*
4 om. *yady evaṃ.*
5 adds *phyi. rol. nas. slar. yaṅ. bstod. pa. pos* [*nepathye punar vaitālikaḥ*].
6 *°darśanakṛtaḥ . . . puṇyavatām; mthoṅ. byas. pa. bsod. nams. ldan. pa* [*°darśanakṛtāṃ . . . puṇyavatām*].
140, 5 *maha de do ccia devā; lha. gñis. che. ba. ñid* [*do ccia mahādevā?*].
142, 1 *saphalaṃ khu; bsṅags. par. ẖos. pa* [*sagghaṃ* (*ślāghyaṃ*)].
2 *diṇṇ°; sṅos* = B. *ṇīl°.*
3 *searao; pupphasearao.*
143, 1 *Ṇomāliā maṃ; Me. tog. gsar. pa. can. yin. no. źes* [*Ṇomāliā atthi tti*].
3 *Ṇomāliā; sā* as B.
5 *pabhāde vi; yugs. sa. mo. de* [*vihavā sā*].
7 *°maṅgalūsave; °mahūsave* as B.
144, 2 om. *tā* as B. *ciṭṭhaī; yod. dam. sñam. mo* = Tn. *ciṭṭhaï iti takkemi.*
5 om. *edaṃ. pavisadu bhaṭṭao; ṅes. par . . . ẖjug. par. byaẖo* [*khu pavisāma*].
144, 9—10 om. *jāva—parikramya.*
11 adds. *sabādham* b. *kīsa.* om. *uṇa.* om. *duṭṭha°. °ddavanti; °bhavanti* as B.
145, 3 *ca piṇaddhaṃ; byin. no* [*diṇṇaṃ*]. adds *tā* b. *eso.*
4 *me; dāṇiṃ ettha.* om. *dāṇiṃ.*
6 om. *lambaṃ lambaṃ* as B.
7 *kiṃ; ẖdi. dag. gis. bdag. la. ci. źig* [*ede kiṃ me*].
146, 2 *Ṇomāliā; Me. tog. sar. pa. can. te | bdag. mthoṅ. nas* [*Ṇomāliā atthi, maṃ pekkhia*].
3 *tā; des. na. ma. tshor. bar* [*tā alakkhidaṃ*].
6 *ahaṃ; ji. ltar. na* = B. *kahaṃ.* om. *muhādo.*
8 adds *praṇāmaṃ kurvan* b. *Vidūṣakasya* as B.
147, 6 *°ukkaṇṭhiaṃ; sred. pa. ẖphel. baẖi* = B. *°vaḍḍhidukkaṇṭhaṃ.*
7 om. *pia°.* om. *eso Seharao.*
148, 7 *mada°; myos. pa. daṅ. bcas. ẖdod. paẖi* [*samadakāma°*].
149, 8 *parihasasi; bslus. so* = B. *padāresi.*
151, 6 *sammāṇehi; mchod. de. btaṅ. bar. byaẖo* [*sammāṇia muñca*].
152, 1 *kiṃ — parihāso; ṅes. par. Zur. phud. ma. myos. pa. yin. nam. ci | des. na. bźad.*

gad. dag. byas. pa. yin. no [*kiṃ saccaṃ Seharao matto, tā kido parihāso*].

152, 5 *passado; passe eva.*
9 om. *accha°* as Ca.
10 om. *caṣakam unnayan.*

153, 2—5 om. *Nomālie — karoti.*
6 *caṣakam upanayan; dṛṣṭvā.*
7 *°saṃsagga°; reg. pas. khyad. par. du* = B. *°saṃsaggavisesa°.*

154, 7 *mama bhodīe samaṃ; bu. mo. khyod. la* [*hañje bhodīe*].

155, 3 *kido; khu eso mae.... kido* as B. om. *Seharaa — pasādehi* as B.
4 om. *Vidūṣakasya* as B.
5 om. *marisedu* as B.
9 om. *viṭaḥ — taha.*
10 *Navamālikayā; ceṭyā saha* as B. om. *ceṭaś ca.*

156, 2 *ahaṃ pi; jāva.*
3 *puro'valokya; phyi. rol. tu. mṅon. par. phyogs. nas* = B. *nepathyābhimukham.*
4 *rāviṇīṃ via* = *gzugs. las. rgyal. ba* [?].
5 *iha evva ciṭṭhissaṃ; de<u>h</u>i. logs. ñid. du. <u>h</u>gro. bar. bya<u>h</u>o* = B. *se pāsaparivattī homi.*
6 adds *chas. mchog. gis. rgyan. pa<u>h</u>i* = B. *gṛhītavaranepathyo.*

158, 3 *candrātapais; zla. bo. (ba.?)* [*candreṇa*].

165, 3 *°paṭavāsa°; dga<u>h</u>. ston. rtogs. dag. gis* [*°utsavajñāna°*].

166, 4 *cirād āgato'si; de. tsam. gyi. dus. su. gaṅ. du. <u>h</u>dug* [*etāvantaṃ kālaṃ kva sthito'si*].
6 om. *°maṅgal°.*
7 om. *paribbhamanto. ṇa lakkhido; ciṭṭhido'mhi* as Ca.

167, 2 om. *saharṣaṃ paritaḥ.* read *paśyan* b. *yathāha.*

168, 1 om. *edaṃ candaṇaladāmaṇḍavaṃ* as B.
7 *°tāmram adhunā; dmar. ba<u>h</u>i. mig* [*°tāmranayanaṃ*].

170, 1 *tue; bhaṭṭidāriāe muhaṃ.*
3—4 read *sasmitam* a. *uvvaha.*

171, 1 *eso; ko vi. ṇa bhaṇādi; maṃ.... ṇa bhaṇādi jaha tumaṃ* as B. om. *tādiso. makkaḍāāra; kavilamakkaḍā* as B.

172, 5 *tu jātaṃ; sman. (smin?) no* [*pakvaṃ*].

173, 3 om. *sasaṃrambham* as B.
7 om. *Atteo.*

175, 4 *siddhajuarāo; kumāra°* as B.
5 *keṇa vi kajjantareṇa; kajjeṇa via.*

176, 1 om. *°rūpaṃ* as B.
5 adds *nirūpya, Mitrāvaso.*
8 *ākrāntam; blaṅs. so. źes. grag. go* [*hṛtam iti pravādaḥ*].

179, 6 adds *tasmād* b. *yadi*.

181, 6 *samprati — tathā hi; nub. kyi. phyogs. su. bltas. na. ji. ltar. ñin. par. yaṅ. yoṅs. su. gyur. to* ‖ *de. ltar. yaṅ. da. ni. bcom. ldan. ḫod. zer. phrag. can. ḫdi. ni* ‖ [*aparadeśaṃ dṛṣṭvā, katham ahar api paribhūtam, tathāpi samprati bhagavān sahasrakara eṣa*].

8 °*pravaṇa*°; *rab. mchog* [°*pravara*°].

186, 4—5 om. *kutra — gacchāmi* as B.

7 *Malayavatyāḥ; tāvad rājaputryāḥ*.

187, 6 *divasepratipad*°; *chos. chig. gi. sgron. maḫi* [*ekadharmadīpa*°].

188, 1 *nirūpaya; ñe. bar. bsgrub. par. byaḫo* [*saṃsādhaya*]. adds *āryo* b. *gacchatu*.

193, 2 *acala*°; *Malaya*° as B.

6 om. *kaṣṭaṃ*.

194, 2 om. as B.

3 adds *ḫdi. dag. ji. ltar. gyur. ba* = B. *yathaitat* b. *purā*. om. *kila*.

4 om. *tarasā*. adds *du. ma* [*anekān*] b. *anudinam*.

8 adds *nam. źig. gi. tshe* [*etāvantaṃ kālaṃ*] b. *sakala*°.

194, 9 adds *Vāsukinā* b. *Garutmān* as Tn.

195, 1 adds *prathamaṃ* b. *bhakṣaya* as Tn.

3 adds *smad. daṅ. bcas. par* [*sākṣepam*].

7 adds *tad* b. *yad*° as B. adds °*artham* b. *ekaikaṃ*. om. *bhujaṅgamānām*.

8 adds *bskul. te* [*pracodya*] b. *preṣa*°.

196, 5—9 is placed b. 195,9—196,4 as in B.

5 *rakṣitāḥ kila; surakṣitāḥ*.

197, 1 *āścaryam āścaryam; Jīmūtavāhanaḥ, sāścaryam*.

198, 3 adds *ḫon. kyaṅ. Bśes. gñen. gyi. dbyig. gnas. so* [*kiṃ punar Mitrāvasus tiṣṭhati*].

199, 3 *iha; so. ba* [?].

4 *evam; śub. par. byed. do* = B. *kathayati*.

10 adds *asmād*. b. *giri*° as B.

11 adds *ḫbabs. nas* [*avatīrya*] b. *pari*°.

200, 5 om. °*kāraṇam* as B.

6 om. *parikrāmati*.

201, 1 *gopāyita*°; *spas. pa* [*bhūṣita*°].

5 adds *te* b. *mukha*°. adds *ajja mae* b. *andha*°.

202, 5 *kumāla; ehi kumāla Caṅkhacūla*.

203, 3 om. *lattaṃsuajualaṃ*.

203, 5 adds *dṛṣṭvā* b. *aye* as B. *iyam asau; iha.*

6 *yadartham; tat khalu kimartham.*

205, 1—2 *upanaya — arpayati; blaṅs. te | mgo. la. bzuṅ. nas. rje. la. gus. par. byed. do* ‖ [*gṛhītvā, śirasi kṛtvā svāmyādaraṃ karoti*].

4 *edaṃ — hiaaṃ; gaṅ. gis. ḥjigs. pa. rdo. rje. ltuṅ. ba. ḥdi. ñid. do* [*edaṃ khu vajjapaḍaṇaṃ jeṇa bhāemi*].

12 om. *aho — api ca.*

14 *dṛśam; tshig* [*vacaḥ*].

206, 3 *ambāyā — parimārjayan; bdag. ñid. kyi. lag. pas. maḥi. gdoṅ. yoṅs. su. mchi.* (*ḥphyi.?*) *źiṅ* [*ātmano hastenāmbāyā mukhaṃ parimārjayan*].

4 om. *nanu samāśvasihi.*

207, 2 *ekaputto; bdag. ni. bu. gcig. pa. can. no* [*ahaṃ ekaputtaā*].

208, 1 *dullaho satthaṃbho; rñed. dkaḥ. brñed. pa* [*dullaho lāho*].

6 om. *Galula* as B.

209, 3 °*vibheda*°; *bskam. źiṅ* [°*śuṣka*°].

4 om. *soma*° as B.

210, 1 om. *puṇa. maraṇabhīdā; gsod. pas* [*maraṇādo, maraṇa*°], *ḥjigs. pa* [°*bhīdā*] is lost b. *ḥjig. rten* [*loaṃ*] which replaces *eva* in l. 2.

210, 3 *vidyādharaḥ; vidyādharakumāraḥ.*

212, 4 *Nāḍijaṅgho; Tālajaṅgho.*

5 *atti; ḥjoms. byed. pa* [*hanti*].

6 *jahāti; dadāti* as Ca.

215, 2 *baddhakakṣāṇāṃ; nus. ldan. pa* [*samarthānāṃ*].

6 *arhati bhavān; ḥos. so* = B. *arhasi.* om. *pādayoḥ patitvā* as B. *tad alaṃ vikalpena; avikalpam.*

216, 2—3 *na khalu .... kariṣyati; byed. dam. ci* [*kiṃ .... karoti*].

3 *atha; yadi* as B. om. °*vipattiviklavā.*

217, 1 *cintita evābhyupāyaḥ; kye. thabs. bsams. pa. ñid. ma. yin. nam* [*aho nanu cintita evopāyaḥ*] b. *kim.*

218, 2 om. *idaṃ* om. °*aneka*°.

6 °*udvāntāḥ*°; *rab. ḥbar* [*ujjvalantaḥ*] om. °*śikhā*°.

219, 4 °*upāyaiḥ; ñe. bar. bkod. pa* = B. °*upanyāsaiḥ.*

221, 1 *ātmagatam; kyi. hud* [*hā*]. *paccimaṃ; phyi. ma. med. paḥo* = B. *apacchimaṃ. se; de.*

2 om. *prakāśam* as B. *pasaranti; ḥdor. ro* [*kṣipyante*].

222, 6 adds *tad etat* b. *pari°*.
7—8 om.
11 adds *de. ltar. yun. riṅ. du. thogs. pa<u>h</u>i. Sprin. gyi. bźon. pa. phyag. <u>h</u>tshal. bar. byed. do*‖[*tathā cirayitvā Jīmūtavāhano 'bhivādayati*].
223, 4 om. *ayaṃ* om. *°śikhara°* as B.
8 *tīraṃ vegān nirastaṃ .... ambu sindhoḥ; śugs. kyi. rluṅ. gis. bskyod. pa<u>h</u>i. rgya. mtshos .... chu. dag. ṅogsu* [*tīre vegānilāstaḥ ... ambu sindhuḥ*].
10 *°uddyoto; <u>h</u>od. kyis* = B. *°uddyotair*.
225, 2 *śaiśave na tat; byis. pa. ni .... gaṅ* = B. *śaiśavena yat*.
3 *yad; tad* as Bn.
4 *ayam .... eva; iha*.
226, 2 om.
6 *velā°; mgyogs. pas* = Bn. *vegān*.
227, 1 adds *smon. lam. byed. do* [*abhivādayati*(?)].
3 *evam evaṃ; eva* as B. *bhūyāt parārthaḥ khalu deha°; gźan. phan. sñiṅ. por. ldan. pa<u>h</u>i. lus* [*parārthasārāya śarīra°*].
228, 3 om. *nāyakaṃ*. om. *dundubhidhvaniś ca*.
228, 4 *ūrdhvaṃ — ca; Garuḍaḥ, savismayam* as B. adds *ūrdhvaṃ* b. *puṣpa°*. adds *<u>h</u>di. bdag. kyaṅ. mthoṅ. źiṅ. thos. nas* [*ayam, aham api dṛṣṭvākarṇya*(?)].
229, 1 *āmoda°; dri. ldan*[*surabhi°*] which is attributed to *me. tog. char* [*puṣpavṛṣṭir*].
3 om. *vihasya*.
233, 5 om. *tatra cirayatīti* as B. om. *iva. tvaritataraṃ; tat tvaritaṃ* as B.
7 *asau; rājarṣir*.
9 *vadhvā Malayavatyā; rājaputryā* as B.
234, 2 *taraṅgitadaśe; g·yo. źiṅ. bskyod. pa* = B. *taraṅgatarale*.
237, 3 *devī; yum. gyis* [*jananī*] and similarly in other cases. *amaṅgalavaaṇaṃ; edaṃ amaṅgalaṃ*.
238, 6 *vijñāpanīyam iti; rtog. par. bgyi* = B *nivedayāmi*.
7 adds *Sunandaḥ, nāsti*.
239, 3 *°yātrā°; °rakṣā°* as Bn.
6 *aṇṇaṃ; ahaṃ*.
7 adds *mahārājaḥ* b. *kiṃ* as B.
240, 2 *apahataṃ .... kuśalī; khyod. g·yo. ba. ñi. ma. sel. gyur. cig* [*apahantu te sphuritaṃ bhānur*], cf. B. *apahataṃ*

te sphuritam ihāyaṃ kariṣyate bhānuḥ.

240, 3 *me; tri°* as B.

4 *kariṣyati; gsal. bar. ston. cig* [*prakāśayatu*]. adds *avalokya* as B.

6 *°cchaṭā .... °ruco; zer. ma. daṅ. mtshuṅs* = B. *°cchaṭā° ....° ruco.*

241, 5 om. *lagna°* as Bn.

242, 2 *pratīhāraḥ; Sunandaḥ* as Ca. *mā .... viklavo bhūḥ; gsuṅ. bar. ma. byed* [*mā bhaṇa*].

4 *anekaśaḥ; aneke* as B.

5 *ulkārūpāḥ; nakhamukhotkhātā* as B. *ete; eva* as Bn. *śiro°; śikhā°* as Bn.

6 *anena; Sunandena* as P.

243, 3 *evva — ṇivedehi; ẖphrin. bsriṅs. śig* = B. *saṃpādehi.*

244, 2 *bhujaṅgama°; lto. ẖphye. chen. po* [*mahoraga°*].

7 adds *mṅal. na. gnas. pa. ñid. na. ciẖi. phyir. ma. śi* [*kimarthaṃ garbhastho na mṛto'si*] b. *kiṃ.*

246, 5 *utpīḍapṛthvīṃ; sa. gśi. khyab. byas* = Bn. *utpīḍya pṛthvīṃ.*

248, 4 om. *prasthito* as B. om. *bho.*

6 *māṃsalobhāt; śa. la. chags. paẖi* [*māṃsalobhena*].

7 *'smin; manye.*

248, 8 *saharṣaṃ; saparitoṣaṃ* as Ca. adds *ayi* b. *avihave.*

249, 1 *esā āsī; śis. par. brjod. pa. yis. so* = Tn. *āsīsā.*

6 *katham iva; vatsa kathaṃ vatsa.*

7 *°atiśayād; khur. chen. po. daṅ. ldan. pas* = B. *°atibhārād.*

9 om. *ātmagatam—prakāśam* as B.

250, 4 om. *°artham.* adds *nāgarājena* b. *Vāsukinā.*

5 *vā vistareṇa; maṅ. pos* [*bahunā*].

9 *saviṣādam; mñes. gśin* [*vatsa*]. adds *me putrād* b. *'nya.*

251, 8 *apriya°; mi. bzod. pa* [*asahya°*].

252, 5 om. *uṭṭhehi* as B. *mā roa; riṅs. par. ma. byeḍ. cig* = Tn. *mā tuvara.*

9 *°abhijña; cho. ga. śes. pa* = Ca. *°vidhijña.* adds *kutra tvaṃ mayā draṣṭavyaḥ.*

253, 8 *°jaṇa°; °caraṇa°.*

254, 2 *ayyaüttassa; rjeẖi. sras. kyi. mtshan* = Tn. *ayyaüttaciṇhaṃ.*

9 *ātmānam; asmān.*

10 *hā kaṣṭam; katham.*

255, 9 *calann; ẖjig. rten. ẖdas. gyur. spyod. pa. dag. gis. gtsaṅ. baẖi. lus. daṅ. ldan* |

bya. yi. bdag. po. blo. gros. ḫkhrul. ba. dag. gis. khyer. ba. ḫdi ‖ ji. srid. zos. par. ma. gyur. de. srid. rab. tu. bsruṅ. baḫi. phyir | sa. gźi. ḫdzin. pa. mchog. tu. mtho. baḫi. char. ni. ḫgro. bar. bya ‖ źes. te. Duṅ. gi. gtsug. soṅ. bar. gyur. to ‖ mtshan. ma. lṅa. baḫo ‖ des. na. Duṅ. gi. gtsug. źugs. par. gyur. te | [*lokātikrāntaś caritaśuddhaśarīraḥ pakṣipatinā matibhrāntyā hṛto'yam yāvan na bhuktas tāvat saṃrakṣaṇāya bhūdharottamabhāgān gacchāmaḥ, iti Jīmūtaketur niṣkrāntaḥ, pañcamo 'ṅkaḥ, tataḥ praviśati Jīmūtaketuḥ*].

255, 11 *taṭīḥ; navāḥ* as Ca.

12 °*sañcayaiḥ; śreṇibhiḥ* as Tn.

256, 1 *majjadvajrakaṭhoraghora°; ḫjigs. ruṅ. rdo. rje. ltar. rtsub* [*ghoravajrakaṭhora°*].

257, 4 adds *med. pa* = B. *na* b. *vyathate. eva; iva* as B.

260, 1 *eva; iva.* om. *anayā.* om. *bhavatu.*

261, 1 *māṃsot°—upalakṣya; Garuḍaṃ nirūpya.*

4 *taveha tāvat; tava ca,* cf. B. *ca te mahātman.*

6 *aho āścaryam; sāścaryam.*

263, 1 *na khalu; Tārkṣya Tārkṣya.*

2 *asau; nāgarājena.*

264, 2 *āstāṃ; lta. źog,* v. Jäschke, Dict. s. v. *lta,* p. 215.

4 °*vyājihma°; ñid. byed. ciṅ*(?).

266, 1—2 *bho ayaṃ vidyādharo Jīmūtavāhanaḥ.*

3 om. *aye.* om. *asau,* °*kumāro;* °*vaṃśatilako.*

267, 2 °*cāraṇa°; rgyu. baḫi* [°*kāraṇa°*].

3 adds *chen. po* = B. *mahaty* b. *ayaśaḥ°.*

270, 1 *īdṛgavasthaṃ māṃ; īdṛśaṃ.*

271, 1 *ahiṃ; ahim imaṃ,* cf. B. *imaṃ.*

272, 1 adds *Ma. la. ya. can. mas | kye. hud. rjeḫi. sras. rjes. su. ḫbraṅ. skye. bo. dor. nas. gcig. pu. gaṅ. du. gśegs | skal. ba. gźan. ma. bdag. rjes. su. skyoṅs. śig* | [*Malayavatī, hā ayyaüttaṃ aṇusariantaṃ jaṇaṃ caïa eā kahiṃ gacchasi, mandabhāïṇiṃ maṃ aṇurakkha*] b. *devī.*

2 *virama; mā roa.* om. *imehiṃ.* om. °*bindūhiṃ de.*

273, 2 *sapta sarpiṣ°; kun. nas* [*sarvataḥ*]. *kaṇam; tṛṇam* as B. *īśe; ḫdod* [*īṣe*],

3 °*prasara°; rab. dkrigs* [°*prakara°*].

274, 2 om. *alam anena vyavasāyena.*

274, 3 *pratīkāro; dag. par. byed. pa. ni. rtsom. pa* [*pratīkārārambho*].

275, 2 adds *ḫtshoḫo* ‖ [*dhriyate*] b. *na.* om. *pratyuta puraḥ.*

7 *asaṃbhāvaṇīaṃ tti karia; śin. tu. mdzaḫ. bas* = Tn. *adippiaṃ. ṇa pattiāmi; bdag. gi. sñiṅ. yid. mi. ches. so* = P. *ṇa paccaādi me hiaaṃ.*

276, 6 *hā; ātmānaṃ nirdiśya.*

277, 7 *dāva varaṃ; samassasa uṭṭhehi.*

9 *kiṃ — mandabhāīṇī; dgaḫ. ba. yaṅ. btaṅ. nas. gcig. pu. ñid. du. gśegs. par. bźed. dam* [*piaṃ pi caïa ṇaṃ eāīṇī evva gantuṃ icchāmi*].

278, 2 *karehi; kahehi.*

4 *kaṇṭha°; ḫdren. paḫi* [*netra°*], or read *mgrin. paḫi.*

9 om. *edaṃ.* om. *°ṇavarūva°.* om. *evva.*

279, 5 *°avalīḍham; ñams. su. myoṅ. bar. byed. pa. bźin. du* [*°anubhavantam iva*].

280, 7 *°atipātāt; gsod. la* = B. *°abhighātāt.*

281. 1 om. *magnaṃ. parimita°; yoṅs. su. smin* = B. *pariṇataṃ.*

2 *durgādhāpāravārer* = *gtiṅ. mthaḫ. rtogs. par. dkaḫ. ba?*

282, 2 *°śayito; soṅ. ba* [*°gato*].

283, 1 om. *samprati hi.*

4 *vrajan kūlāt kūlaṃ; rgya. mtshoḫi. chur. byin* [*samudre nirmagnaḥ*].

284, 2 *srastān — °nibhān; tiṅ. tiṅ. śags. lhuṅ. blaṅs. nas. khu. byug. bźin. du. śin. tu. rab. sñan* [*ghaṇṭā° ....? kokilā ivātimadhurāh?*, epithet to *°yuvatayaḥ*].

3 *prathama°; rab. rno* [*prakhara°*].

285, 4 *svabhavanam eva; Śaṅkhacūḍa gṛham idānīṃ.*

286, 2 *niḥśvasya — paśyan; Duṅ. gi. gtsug. ciḫi. slad. du. śugs. riṅ. phyuṅ. ste* | *kha. ḫog. tu. bltas. nas. ḫdug. par. byed* | *soṅ. la. ma. ltos. śig* | [*Śaṅkhacūḍa kiṃ niḥśvasyādhomukhas tiṣṭhasi, gaccha jananīṃ paśya*].

9 om. *°amṛta°* as B. om. *°āsvāda°* as B.

11 adds *gnas. gcod. paḫi* = B. *marmacchedinyo* b. *vedanāḥ.*

287, 8 *anāthībhūtaṃ; cuṅ. zad.... mun. par. ḫgyur. ro* [*kiṃcij.... andhībhūtaṃ*].

10 *ayaṃ; tāta amba ayaṃ me* as B. *paścimaḥ; apaścimaḥ.*

288, 3 *kaṣṭaṃ; kasmād.*

288, 5 *athavā — paṭhitvā; iti.*
7 *hā gurujaṇavacchala; sñiṅ. rjes. mñes. gśin* [*karuṇāvacchala*].
10 *praṇayi°; don. gñer. gyi* [*prārthi°*]. *asi; soṅ* [*gato'si*].

290, 3 adds *kahampi* b. *amideṇa* as Ca. adds *ṇa* a. *me* as Tn.
8 *pūrvabhakṣitān asthiśeṣān; zos. paḫi. phuṅ. po* [*bhakṣitakāyān*].
8—9 *athavā.... tato; ci. ste.... deḫi. tshe* = B. *yadi.... tadā.*

291, 1 *pakṣotkṣipta°; pakṣaih pītva* as Bn. *paṭu° — samīre; lus. ni. rab. tu. bskyod. tshe. drag. poḫi. rluṅ. daṅ. ldan* [*paṭujavapavanaiḥ preryamāṇe śarīre*].
4 *antaḥ saṃ°; raṅ. dgar* = Tn. *icchāto.*

292, 3 om. *putrasya me. apy; eva* as Tn.
5 adds *lahu.*
6 *bhāduo; vaassa. vaṭṭaï; gnaso* = Ca. *ciṭṭhadi.*
10—293, 2 om. *kaṣṭam — viśrāmyasi* as Ca.

293, 3 *iva; gźan. gyis* = Tn. *aparaṃ.*
4 *parikrāmanti; uttiṣṭhanti* as B.

294, 4 om. *Malayavati* as B.

295, 5 om. *samutthitaḥ.*
7 om. *Gauryāḥ.*

296, 3 *bhagavati; kathaṃ bhagavatī Gaurī* as Tn.

297, 2 om. *pūrvabhakṣitān* as B.
5 *mahārājaḥ; khyod. kyis* = B. *bhavān.*

298, 1 om. *ābaddhavegā. °sarid°; rluṅ* [*°marud°*]. om. *amī.*
3 om. *°dānaka°.*
4 *prasādaḥ; bsgrub. par. byaḫo* [*prasādhyaḥ*].

299, 2 *api paraṃ; rgyun. chad. med. paḫi* [*aviratais*].

301, 1 adds *paśya* b. *ete.*

302, 1 om. *jānubhyām — priyakāriṇi* as B.

303, 2 *tvattas; mṅon. sum. du* = B. *sākṣāt. devi; api.*
4 om. *bharatavākyam.*
5 *°bhṛtaḥ; °kṛtaḥ* as B.
6 *kurvantaḥ; kurvantu* as B.

304, 1—3 om. as B.
5 *pañcamo; ṣaṣṭho.*
6 *Nāgānandaṃ samāptam; Nāgānandaṃ nāma Śrīharṣadevakṛtaṃ nāṭakaṃ samāptam.*

On Hindu Chronology II.

Decimal tables for finding the mean anomaly and for calculating the equation of the centre of the moon according to the Sūrya-Siddhānta.

By

W. E. van Wijk, Rotterdam.

10. Elements.

The number of sideric revolutions of the moon in one yuga amounts, according to S. S. I, 30, to 57 753 336 and (S. S. I, 33) the number of revolutions of the apogee of the moon's orbit (the apsis after Burgess' translation) is 488 203. Hence follows for the duration of 1 anomalistic month:

$$\frac{1\,577\,917\,828}{57\,753\,336 - 488\,203} = 27{,}554\,599\,899\,383\,801\ldots \text{days.}$$

A correction, called *bīja*, introduced about 4500 K. Y., brought the number of revolutions of the apsis down to 488 199 and therefore the duration of the anomalistic month to

$$\frac{1\,577\,917\,828}{57\,753\,336 - 488\,199} = 27{,}554\,597\,975\,728\ldots\ldots \text{days.}$$

At the beginning of the Kali-Yuga 1 955 880 000 years had elapsed, as found in No. 3; this amounts to $\frac{1\,955\,880\,000}{4\,320\,000} = 452^3/_4$ yugas.

The number of revolutions of the apsis then completed amounts therefore to $452{,}75 \times 488\,203$ (with the *bīja* to $452{,}75 + 488\,199$), viz. to a certain number of revolutions $+ {}^1/_4$ rev.

This result, but without derivation, gives also S. S. I, 58.

At the moment of mean Meṣa-Saṃkrānti, with which the K. Y. begins therefore

$^1/_4 \times$ 27,554 599 899 383 .. (with the *bīja* $^1/_4 \times$ 27,554 597 975 728 ..) = 6,888 649 97 .. (resp. 6,888 649 49 . .) days had elapsed since the last time that the moon's anomaly was = 0.

The true Mīna-Saṃkrānti, which we take as base, precedes the mean Meṣa-Saṃkrānti with 32,523 4665 days (in the year 4500 K. Y., vide 8); the starting-point of our table therefore is:

without the *bīja*: 6,888 6500 + 27,554 5999 — 32,523 4665 = 1,919 7834
with the *bīja*: 6,888 6495 + 27,554 5980 — 32,523 4665 = 1,919 7810

11. Construction and use of a table for finding the mean anomaly of the moon.

A sideric solar year of 365,258 756 471 481 .. days is a certain number of times (13) as long as an anomalistic month and 7,048 957 789 491 .. (or with the *bīja* 7,048 982 796 02 ..) days. These numbers form the decimal epact for the calculation of the moon's anomaly.

After 2, 3, &c. years this epact becomes 2, 3, &c. times as large; if it becomes more than the duration of the anomalistic month (the *period*) it is diminished with that amount. On these lines Table III has been constructed; it is given in seven decimals of a civil day, and as 27,5546 days stand for 360° the accuracy amounts to about 0,005 of a second of an arc; such a degree of accuracy will very seldom be wanted. Even in very close cases a careful calculation in three figures will probably suffice. In these calculations the third decimal of the table has to be augmented with 1, if the fourth decimal is a 5 or more.

E. g. 6,324 5761 is abbreviated to 6,325
4,289 8557 „ „ „ 4,290, &c.

The **use of Table III** is very simple. E. g.: wanted the mean anomaly of the moon in days and decimals for a moment 147,985 3342 days after T. M. S. preceding the expired year 4508 of the Kali-Yuga:

	Without the *bīja*		With the *bīja*	
	Full	Abbreviated	Full	Abbreviated
4000	9,3952443	9,395	9,4972359	9,497
500	25,0447085	25,045	25,0574551	25,057
00	0,0	0,0	0,0	0,0
8	1,2824625	1,282	1,2826664	1,283
days	147,9853342 +	147,985 +	147,9853342 +	147,985 +
add	183,7077495	183,707	183,8226916	183,822
period	165,3275994 −	165,328 −	165,3275879 −	165,328 −
An. ☽	18,3801501	18,379	18,4951037	18,494

12. The equation of the centre of the moon.

The method for calculating the equation of the centre of the moon is analogic to that of calculating the equation of the sun, dealt with in No. 4. Only the circumference of the epicycle is assumed to be 32° (S. S. II, 34).

The contraction at the odd quadrants is the same, being 20′. Hence follows for the sine of the equation:

$$\text{sin. equ.} = \frac{32}{360} \cdot \text{sin. an.} - \frac{20}{60 \times 360 \times 3438} \times \text{sin.}^2 \text{ an.},$$

in which shape the formula has already been given by Jacobi.[1]

The maximal value, for sin. (an. = 90°) is 302,4166 . . ; this is more than 225. For values of the sine > 225 the equation cannot be equalized to its sine. Now we get:

$$\text{sin.} = 225,\ \text{equation} = 225' = {}^{1}/_{96} \times D \text{ days and}$$

$$\text{sin.} = 449,\ \text{equation} = 450' = {}^{2}/_{96} \times D \text{ days,}$$

when D stands for 29,530 587 . . days in the calculations of tithis, karaṇas and intercalations and suppressions of months, for 25,420 219 . . in the calculations of yogas and for 27,321 664 . . days in calculations of the moon's true longitude (*nakṣatras*).

Now our Table IV is constructed exactly as our Table II and gives the equation in days and decimals. This implies, that when a value is found for the equation greater than ${}^{225}/_{60} \times 360\, D$, the

[1] Epigraphia Indica I, 1892.

equation has to be corrected by multiplying the result by $^{450}/_{449}$. To prevent this multiplication, which would require the looking up of three more logarithms, I constructed the small Correction-table V, which is irrespective of the value of D, on the following lines:

When the value for the equation, as found from Table IV augments from $^{225}/_{60} \times 360\,D$ to $^{449}/_{60} \times 360\,D$, the corrected equation will augment from $^{225}/_{60} \times 360\,D$ to $^{450}/_{60} \times 360\,D$ days. Hence follows for the correction to be applied $^{1}/_{60} \times 360\,D$ for a growth of $^{224}/_{60} \times 360\,D$ of the value of Table IV. For each $^{1}/_{1000}$ of a day more than $^{1}/_{96}\,D$ given by Table IV the correction to be added amounts therefore to $^{1}/_{1000} \times {}^{1}/_{224} = 0{,}000\,004\,464\ldots$ day.

13. How to use Tables IV and V.

In calculations of	*tithis, karaṇas* and of intercalations and suppressions of months	*yogas*	true longitudes of the moon and *nakṣatras*
Find in a log. table	log. n =	log. n =	log. n =
Table IV gives for each value of N	log. c =	log. c =	log. c =
Add, which gives	log. nc =	log. nc =	log. nc =
Find now in a Gaussian table . .	log. $(1+nc)$ =	log. $(1+nc)$ =	log. $(1+nc)$ =
Table IV gives for each value of N	log. S =	log. S =	log. S =
Add		9,9349071—10	9,9662352—10
Adding gives now	log. P =	log. P =	log. P =
Repeat because of the square . .	log. P =	log. P =	log. P =
Add log. factor	8,3967571—10	8,4618500—10	8,4305219—10
Adding gives now.	log. Q =	log. Q =	log. Q =
Find $P-Q$; if less than	0,3076103	0,2647940	0,2846008

the equation will be $P-Q$; if more apply the Correction-table V.

When Table IV gives no value for log. c then proceed as follows:

Find in a log. table	log. n =	log. n =	log. n =
Add	8.9789254—10	8,9138325—10	8,9451606—10
Adding gives immediately	log. P =	log. P =	log. P =
Repeat because of the square . .	log. P =	log. P =	log. P =
Add log. factor	8.3967571—10	8,4618500—10	8,4305219—10
Adding gives now	log. Q =	log. Q =	log. Q =

The equation of the centre required is now $P-Q$.

Finally the **sign of the equation** is for values of the anomaly:

in the first quadrant	—	—	+
in the second quadrant	—	—	+
in the third quadrant	+	+	—
in the fourth quadrant	+	+	—

14. Example for the use of Tables IV and V.

Wanted the equation of the centre of the moon in a calculation of the moment of beginning of a yoga, if, as value for the mean anomaly of the moon has been found $A = 18{,}3697326$.

$n = A - N = 18{,}3801501 - 18{,}3697326 = 0{,}0104175$.

log. n	8,0177635 — 10	
log. c	9,0942472 — 10	
log. nc	7,1120107 — 10	
Gauss. log. $(1 + nc)$	0,0005617	
log. S	9,5585905 — 10	
Add	9,9349071 — 10	
log. P	9,4940593 — 10	$P = 0{,}3119316$
log. P	9,4940593 — 10	
	8,4618500 — 10	
log. Q	7,4499686 — 10	$Q = 0{,}0028182$
$P - Q$		0,3091134

This result, being more than 0,2647940 the correction from Table V has to be applied. The correction is for:

0,3000000	0,0001572
0,009	0,0000402
0,0001	0,0000005

Therefore the equation required is 0,3093113

NOTE: The three-figure-table, mentioned in No. 5 gives at once for the argument 18,379 .... equation of the centre 0,308.

TABLE III, An. ☽

	without the *bīja*	with the *bīja*		without the *bīja*	with the *bīja*
0000 .	1,9197834	1,9197810	**00** . .	0,0000000	0,0000000
1000 .	24,4545985	24,4800932	**10** . .	15,3803781	15,3806320
2000 .	19,4348138	19,4858074	**20** . .	3,2061563	3,2066660
3000 .	14,4150290	14,4915216	**30** . .	18,5865344	18,5872981
4000 .	9,3952443	9,4972359	**40** . .	6,4123126	6,4133321
5000 .	4,3754596	4,5029501	**50** . .	21,7926907	21,7939641
6000 .	26,9102748	27,0632623	**60** . .	9,6184689	9,6199981
7000 .	21,8904900	22,0689766	**70** . .	24,9988470	25,0006301
8000 .	etc.	etc.	**80** . .	12,8246252	12,8266642
			90 . .	0,6504034	0,6526982
000 .	0,0000000	0,0000000	**0** . .	0,0000000	0,0000000
100 .	16,0307817	16,0333302	**1** . .	7,0489578	7,0489828
200 .	4,5069634	4,5120624	**2** . .	14,0979156	14,0979656
300 .	20,5377451	20,5453927	**3** . .	21,1468734	21,1469484
400 .	9,0139269	9,0241249	**4** . .	0,6412313	0,6413332
500 .	25,0447085	25,0574551	**5** . .	7,6901890	7,6903160
600 .	13,5208903	13,5361873	**6** . .	14,7391468	14,7392988
700 .	1,9970721	2,0149196	**7** . .	21,7881046	21,7882816
800 .	18,0278537	18,0482498	**8** . .	1,2824625	1,2826664
900 .	6,5040355	6,5269820	**9** . .	8,3314203	8,3316492
Period	27,5545999	27,5545980		247,9913991	247,9913818
	55,1091998	55,1091960		275,5459990	275,5459798
	82,6637997	82,6637939		303,1005989	303,1005777
	110,2183996	110,2183919		330,6551988	330,6551757
	137,7729995	137,7729899		358,2097987	358,2097737
	165,3275994	165,3275879		385,7643986	385,7643717
	192,8821993	192,8821858		413,3189985	413,3189696
	220,4367992	220,4367838			

See **11** for full directions for the use of this table.

TABLE IV,

for calculating the equation of the centre of the moon.

N					
A = mean anomaly ☽ in days and decimals				log. *c*	log. *S*
Quadrant 1 $n = A - N$	Quadrant 2 $n = N - A$	Quadrant 3 $n = A - N$	Quadrant 4 $n = N - A$		
0,0000000	13,7772995	13,7772995	27,5545990		
0,2870271	13,4902724	14,0643266	27,2675719	10,5409315	8,4368483
0,5740541	13,2032454	14,3513536	26,9805449	10,2369727	8,7369121
0,8610812	12,9162183	14,6383807	26,6935178	10,0565876	8,9113883
1,1481083	12,6291912	14,9254078	26,4064907	9,9259145	9,0340558
1,4351354	12,3421641	15,2124349	26,1194636	9,8217230	9,1280281
1,7221624	12,0551371	15,4994619	25,8324366	9,7356941	9,2035916
2,0091895	11,7681100	15,7864890	25,5454095	9,6598755	9,2665094
2,2962166	11,4810829	16,0735161	25,2583824	9,5886235	9,3199417
2,5832436	11,1940559	16,3605431	24,9713554	9,5242837	9,3656992
2,8702707	10,9070288	16,6475702	24,6843283	9,4626460	9,4054350
3,1572978	10,6200017	16,9345973	24,3973012	9,4022583	9,4401173
3,4443249	10,3329746	17,2216244	24,1102741	9,3446017	9,4704508
3,7313519	10,0459476	17,5086514	23,8232471	9,2857415	9,4971263
4,0183790	9,7589205	17,7956785	23,5362200	9,2242929	9,5205102
4,3054061	9,4718934	18,0827056	23,2491929	9,1621988	9,5408800
4,5924331	9,1848664	18,3697326	22,9621659	9,0942472	9,5585905
4,8794602	8,8978393	18,6567597	22,6751398	9,0222345	9,5737802
5,1664873	8,6108122	18,9437868	22,3881117	8,9384759	9,5866830
5,4535144	8,3237851	19,2308139	22,1010846	8,8430950	9,5973502
5,7405414	8,0367581	19,5178409	21,8140576	8,7291673	9,6059347
6,0275685	7,7497310	19,8048680	21,5270305	8,5831801	9,6125534
6,3145956	7,4627039	20,0918951	21,2400034	8,3526617	9,6172928
6,6016226	7,1756769	20,3789221	20,9529764	7,8525433	9,6200865
6,8886497	6,8886497	20,6659493	20,6659493		
				these logarithms to be diminished by 10	

See **13** for full directions for the use of this table.

TABLE V, (Correction-table).

The correction is always additive and is only applied in seven-figure calculations.

In calculating	*tithis karaṇas* and intercalations and suppressions of months	*yogas*	true longitudes of the moon and *nakṣatras*
If $P—Q$ is found to be more than	0,3076103	0,2647940	0,2846008
$P—Q$:			
0,2600000		0,9999786—1	
0,2700000		0,0000232	
0,2800000		0,0000679	0,9999795—1
0,2900000		0,0001125	0,0000241
0,3000000	0,9999660—1	0,0001572	0,0000687
0,3100000	0,0000107	0,0002018	0,0001134
0,3200000	0,0000553	0,0002465	0,0001580
0,3300000	0,0001000	0,0002911	0,0002027
0,3400000	0,0001446	0,0003357	0,0002473
0,3500000	0,0001892	0,0003804	0,0002920
0,3600000	0,0002339		0,0003366
0,3700000	0,0002785		0,0003812
0,3800000	0,0003232		0,0004259
0,3900000	0,0003678		
0,4000000	0,0004125		
0,4100000	0,0004571		
	and in all cases for the		
	third	fourth	fifth decimal
1	0,0000045	0,0000005	
2	0,0000089	0,0000009	0,0000001
3	0,0000134	0,0000013	0,0000001
4	0,0000179	0,0000018	0,0000002
5	0,0000223	0,0000022	0,0000002
6	0,0000268	0,0000027	0,0000003
7	0,0000313	0,0000031	0,0000003
8	0,0000357	0,0000036	0,0000004
9	0,0000402	0,0000040	0,0000004

Phonetic Possibilities in Sumerian.

By

J. Dyneley Prince, Copenhagen.

It is only recently that the phonetics of Sumerian have engaged the attention of scholars in this field, who previously had devoted most of their energies to grammatical analysis and the interpretation of the ideograms. The object of the following paper is to show that Sumerian, in all probability, possessed a phonetic system which was but imperfectly represented by the Cuneiform characters. In my brief treatise ,Phonetic Relations in Sumerian' (JAOS. 39, pp. 265—279),[1] I laid stress on a limited number of phenomena which were formerly regarded as ,dialectic' changes within the language, and endeavoured to point out, that many, if not all of these variants were really due to an unsatisfactory vehicle.

We know that Sumerian was read aloud ritually until a very late date, since we have six pure Sumerian words in Greek transliteration mentioned by Leander, Sumerische Lehnwörter, and commented on in my MSL., pp. ix—x. These words show the following peculiarities: *αιδω*=*itu*, month, indicating that Sum. *i* was then pronounced somewhat similarly to mod. Icelandic *ei* and that *t*, at least

[1] The following abbreviations have been used; viz., AJSL. = American Journal of Semitic Languages; HT. = Paul Haupt, Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte; JAOS. = Journal of the American Oriental Society; Kat. = Die Keilinschriften und das Alte Testament; KB. = Keilinschriftliche Bibliothek; MSL. = J. D. Prince, Materials for a Sumerian Lexicon; Pr. Daniel = J. D. Prince, Commentary on the Book of Daniel; PSBA. = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology; Roman numerals I, II, etc. indicate the enumeration of the stems in Delitzsch's Sumerisches Glossar; Sb. = the Sumero-Akkadian syllabary known as Sb.

between vowels, indicated either a medial *d*, or possibly *dh* as in mod. Greek; *Δελεφατ* = *Dilbat*, the Venus-star (Pr. Daniel, 226), showing again the obscure pronunciation of the Sum. *i*-vowel, here represented as *ε* (similar to the *αι*-value just given), and the *φ*-value of *Inlaut-b* after vowel-carrying *ε* (*b* prob. = Eng. *w*); *Ερεσκιγαλ* = *Ereškigal* (cf. Jensen, KB. vi, 82 and Zimmern, Kat[3], 583) — note here Greek *s* for Sum. *š*, but this may have been *š* in the Greek form, as the Greek alphabet could not indicate *š*. The vowels here coincide exactly, showing that there was also a pure Sum. *e* and *i*; *Ιλλινος* = the god *En-lil*, — obscure utterance of Sum. *e* and assimilation of Sum. *n* to following *l*; *Κισσαρη* = *ki-šar*, the lower part of the universe in the ancient cosmogony, — pure vowels and *s* for *š*; *Μολοβοβαρ* = *Mulu-babbar* for Jupiter; lit. man of the sun (one expects rather Hermes or Apollo = the Sum.-Akkadian god *Sin*), — unclear pronunciation of Sum. *u* and probably *v* = *w*; Greek *β* for Sum. *b*, pointing again to the soft intermediate Sum. *b*; *Σεκες* = *Sagaz*, Mars (thus Jensen's communication to Leander, but Hesychius gives *Σεκες* as Mercury; cf. also PSBA., 1902, 110 ff.). This seems to point to a flattened Sum. *a* = *ä* and to a sharp utterance of *Inlaut* Sum. *g* = *k*. We are at liberty to proceed from these transliterated forms as a suggestive starting point, especially as variants of this sort, as will be demonstrated below, are most frequent in the Sum. vocabulary itself. A late ritual pronunciation of an otherwise dead idiom may often serve as a useful phonetic guide, as the tendency in such ritual languages is usually to preserve an approximately correct phonetic tradition (cf. my article, Modern Pronunciation of Coptic in the Mass, JAOS. xxiii, 208—306).

In the following material, collected chiefly from Fried. Delitzsch's Sumerisches Glossar, it will be observed that many such interchanges occur, most of which were unnoted by Delitzsch and which can hardly be explained on the theory that they appeared in different dialects of Sumerian. The five *eme*'s or so-called dialects, have been admirably discussed by Fried. Delitzsch, Sumer. Grammatik, p. 21. These phonetic variants or *eme*'s are 1) *eme-sal* (Del. *eme-gal*), which I render

,the women's *eme*', contrary to Delitzsch: ,the great, i. e., solemn *eme*'. But see my ,Phonetic Relations', JAOS. xxxix, 279: *sal-uru* pudendum muliebre: *sal* = *rapâšu* to be wide and Br. 10920: *sal* = *zinništu* woman. Furthermore, if this is really *eme-gal*, *gal* also = *pitû*, open, hence *kal*, girl, cognate with vocalic variant *kêl*, girl, etc. 2) *eme-sukud(a)*, clearly the high *eme*, indicating the solemn style. 3) *eme-sidi* the straight ordinary *eme*. 4) *eme-suǧ-a*, prob. the bright or ornate *eme* (Prince, AJSL. xxiii, 209). 5) *eme-te-na*, prob. *eme* of the harem (Prince, AJSL. xxviii, 67—68) and hence synonymous with *eme-sal*. It is probable that of the above classification *eme-sal* and *eme-tena* were identical and also that *eme-sukud(a)* and *eme-suǧ-a* were also synonymous, which leaves only three *eme*'s for consideration; viz., the women's, or the soft, gentle *eme*,[1] the ordinary *eme* (*eme-sidi*) and the solemn *eme* = *eme-sukud(a)* — *eme-suǧ-a*. Delitzsch (*loc. cit.*) suggests that these are not dialects, adding that the occurrence of five dialects in so restricted a geographical area[2] as was the Sumerian would be most unlikely, but that they are rather to be regarded as ,styles'.

I believe it is much more probable that these *eme*'s indicated *musical modes*. The Akkadian loanword *ummisallu*, clearly from Sum. *eme-sal*, suggests this solution, as it was plainly used for penitential

---

[1] ,Women's languages' are not unusual among primitive peoples of low culture; thus, Guidi, Dizzioniario Amharico-Italiano, p. 282, refers to ,a manner of speaking familiarly and vulgarly, avoided by men'. The Chukchee and Koryak idioms of northern Siberia show a difference of pronunciation by the sexes, very strict and regular among the Chukchees, but less marked among the Koryaks (,Koryak Texts', Publications of the American Ethnological Society, Waldemar Bogoras, pp. 5—6). Such dinstinctions cannot long survive a settled civilization such as the Sumerians possessed at the time of their cultural literature. It is probable that the term *eme-sal* (*-gal*) ,female mode of speaking or singing' was itself a survival of some older women's dialect dating from uncultured times, but used in our literature in the sense of a softer (musical) tone.

[2] There are many Koryak dialects, for example, in a comparatively small area, but these clans are almost without culture. Such a multiplicity of idioms could hardly have existed among the civilized Sumerians of the period of our literature. Cf. ,Koryak Texts', W. Bogoras, pp. 3 ff.

psalms.[1] The *eme-sal* = *eme-tena* mode, therefore, was probably merely the minor mode used for the more plaintive musical styles, while the *eme-si-di* was the common or usual mode and the *eme-sukud(a)* = *eme-suǧ-a* indicated the solemn temple melodies. It is true that *eme* = *lišânu*, language, but in many modern oriental languages the word ‚speak' is employed in the sense ‚sing', as in Osmanli: *söjle makkâm!* sing a song! (= say a song). It is quite possible, therefore, that *eme* meant both spoken and musical language.

If the dialectic theory is eliminated from the study of Sum. phonetics, there is no way to explain, for example, the extraordinary equations of allied consonants presented in the Sum. lexicon, otherwise than by supposing that the actual phonetics of the language were either imperfectly heard and, therefore, imperfectly recorded by the Cuneiform scribes, or that the Cuneiform system was itself not adapted to writing Sum. phonetics. In the following phonetic glossary,[2] we have the undoubted equations: *b*—*g*, indicating a sound similar to the intact $\widehat{bg}$ of the African Yoruba and Haussa;[3] *b*—*m*, showing the *w*-pronunciation of both *b* and *m*; *b*—*p*, a natural confusion, but practically proving the uncertain character of this type of Sum. *b*;[4] *d*—*g*, cf. the frequent interchange of these consonants by children in English: ‚I'm doing = I'm going'; ‚div me', for ‚give me', etc.; *d*—*l* and *d*—*r*, a not uncommon interchange of liquids; *d*—*s* and *d*—*z* indicate the sibilant dental *d*, while *d*—*t* shows again an obscure *d*[4] in Sumerian. That *g* can = *ǧ* (the gutt. *gh*) indicates a guttural Sum. *g*. The equation *g* = *k* again shows a fondness for an obscure pronunciation of this type of *g*.[4]

---

[1] Note that the Sumerian penitential psalms were accompanied by the flute, the characteristic instrument of sadness.

[2] The following glossary of phonetic interchange must be regarded as provisional and to a great extent suggestive. A closer and more elaborated study of the Sumerian vocabulary along the lines herein indicated should undoubtedly be made.

[3] For the $\widehat{gb}$ combination, cf. S. Crowther, Grammar of the Yoruba Language (1852), sub ‚Alphabet', and Ernst Marré, Die Sprache der Hausa, p. 27.

[4] Interchange of *b*—*p*, *d*—*t*, *g*—*k* may indicate that these were voiceless surds which could be represented by either of the consonants of the respective

G = *l* is more difficult (see below *g* = *l*) but seems to show that this *l* was a palatalized aspirate similar to the mod. Welsh *ll*. The nasal *g* = *m*, *n* (*n̂g*) is very common. The guttural *g* is found in equation with *k*, evidently showing a gutt. *k* = *kh*; with *l*, see just above, and undoubtedly with *r*. The equation *g̃* — *s* seems to indicate that *g̃* had also a soft guttural sound as in mod. Germ. *ich*. *K* = *n* clearly indicates that *k* represented a nasal as well as an ordinary palatal. *L* can = *n* and *r*, evidently the soft *r* and also *s* and *z*, showing, as already mentioned, a pronunciation for *l* like the Welsh *ll*. That *n* can = *r* is not surprising, as both are liquids in this case but the equation *n* = *š* and *s* (*z*) has awakened much incredulous comment. These equations are paralleled in modern Chinese; thus, Pekin *žen*, Hakka *nyin*, Fuchow *nöng*, Ningpo *žing* and *nying* (note here both usages *in the same vernacular*, showing the interchangeability of the nasal and sibilant), Wönchow *zang* and *nang* (the same application) all = man; similary Pekin *jih*, Ningpo *jeh* and *nyih* (same application) = sun (H. A. Giles, Chinese and English Dictionary, Nos. 5624, 579). This Sum. *n* which corresponded to a sibilant must have represented a palatalized nasal while the *š* (*z*) was probably not a pure *sh* as in English, but a palatalized *ś*, *ź*, similar to the Swedish dialectic pronunciation of *sj*, as in *sju* seven (Vestergötland *whyu*). There is only a very slight tongue movement between a palatal nasal and a palatal sibilant (MSL. xii). *R* represented *s* and *z* besides the ordinary lingual *r*. This *r*-sibilant is a common modern phenomenon; for example, in languages as far apart as the following: the final *r* in Icelandic, in Osmanli and in Iranian-Armenian is uttered *rz* with a slight sibilant ending; cf. for a marked *r*-sibilant, the complete assimilation of *r* — *z* in Czech *ř*, as in *řeznik* butcher. *S* = *t*, that is, the sibilant *t* which appears as a corruption of *t* = *th* in the Heb. unpointed ת (Ashkenazi *sav* for *tau*) and which also is seen in the palatalized Copenhagen Danish pronunciation of *t* in such words as *tsyve*

---

pairs; cf. in Passamaquoddy (Algonquin), Prince, Morphology of the Passamaquoddy Language of Maine, Proc. of the Amer. Philos. Soc., liii, pp. 93 ff.

for *tyve* twenty; *statsiv* for *stativ*, rack, stand, etc. That *s* = *š* and *s* = *z*, and conversely, is not surprising, as the Heb. שׂ and שׁ interchange, while, in the present English Somersetshire dialect, *z* is used consistently for *s* throughout, as *Zomerzetzhire* = Somersetshire. In Yorkshire English also, *uz* is used for *us*, etc.

Analyzed phonetically, the consonantal changes may be grouped as follows:

Cerebrals: *d* = *r* (a cerebral *r* as in Japanese before *e*, *i* and in Urdu ڑ).

Dentals: *d* = *g*; *d* = *t*; *d* = *n* (dental *n* = *dn*).

Labials: *b* = *g* (*g͡b*); *b* = *m* (*w*). Gutturals: *g* = *ğ*; *ğ* = *k* (*kh*); *b* = *p*.

Liquids: *d* = *l*; *d* = *r*; probably a thick *l* as in Russian, now commonly pronounced *w* in Polish; cf. Norwegian and Icelandic *ll* = *dl*; *n* = *r*; *l* = *r* (soft *l*); cf. *l* = *n*.

Nasals: *g* = *k* (nasals both); *k* (nasal) = *m*, *n* (*ñg*); *n* = *š*, probably a nasal palatal *ngj*.

Palatals: *g* = *l* (?).

Sibilants: *s* = *š* (*z*); *s* = *t* (= *ts* = *th*); *s* (*z*) = *r* (*ŕ*).

A classification of the Sumerian vowels is almost impossible, as *a* appears to interchange with *e*, *i* and especially with *u*, and *e* with *a*, *i* and especially with *u*, while *i* = *a*, *e* and especially *u*. In other words, any one of the Cuneiform vowels *a-e-i-u* was apparently used to denote the obscure vowel seen in English *but* and in a longer form in the Bulgarian veiled *u* and the Rumanian *ă*, *î*. This does not mean that there were no clear vowels in Sumerian, only that it is difficult to fix them, as the vowel symbols appear with both clear and obscure values. As I have pointed out in my previous paper (JAOS. xxxix, p. 268), the verbal prefixes with their extremely variant vocalic values may really have all been obscure vowels; thus *ma-n*, *mu-n*; *a-n*, *i-n*; *ab*, *ib*, *ub*; *am*, *im*, *um*, etc. may not be directive in force, as I formerly thought (AJSL. xxxi, 68), but merely an attempt on the part of the Cuneiform scribes to render

mŭn, ŭn, ŭb, ŭm with obscure vowels, as in Algonquin *nŭ-, kŭ-, wŭ-* prefixes of the 1, 2 and 3 persons in nouns and verbs.[1]

In this connexion the following phonetic phenomena should also be noted.

Contraction may really be only an apparent phenomenon and possibly represent distraction; thus, *nun*, big < *numun* (prob. *nuwun*); *nin* II = *saxaru*, surround < *nigin* (prob. *ninĝin*). These are ambiguous phonetic forms, but almost certainly indicating long vowels.

Elision seems to occur of the following initial consonants; viz., of *b* = *w*: *bar*, be high, — *ar*; *bur*, foe — *er* in *er(im)*; *bur*, pudendum feminae, — *ur*; of *g* = *ğ* (guttural *g*): *geme*, woman, — *eme*; of *k* (the light *k* as in Polynesian): *ku*, eat — *u*; of *m* = *w*: *meš*, multitude and sign of the plural, — *eš*; *muğ* top, — *uğu* upon; *mel*, fire, — *el*, shining; *muš-en*, bird, — *uz*, a sort of bird, and perhaps also *ušu*, insect; of *p* = *w*: *peš*, three, — *eš*. Note also the elision of medial *m* = *w* in *simug*, smith, — *si-u*, *si*.

Formative endings appear as follows: *-b*: *su-b*, *kiss*, — *su*, lip; *muru-b*, shame, with guttural *r*, — *muğ*, *shame*; *-g*: *dar*, sink, in *dirig*; *pir-i-g*, fire, — *bil*, burn; *-m* (clearly nasal here and not *w*): *i-n-i-m*, word, — *i*, speak; *uš-u-m*, single, — *aš*, one; *-n*: *us-a-n*, leathern bottle, *-usu*; *muš-e-n*, bird; *šit-e-n*, decide (?).

It may be queried whether vocalic change was not also employed to indicate difference of sense (cf. Langdon, Sum. Gr. § 142, where he gives a list of verbs in *i* and nouns in *a*, *u*; but cf. § 144). We should note the following examples which do not seem to bear out this theory: *bil* burn, fire (noun and verb), — *pirig*, fire; cf. also *tag*, *tig*, *tug*, take, snatch (all potentially verbal); *dun*, to dig, — *tun*, a shaft both nouns in *u*; *gir*, to cut, — *mir*, *mer*, a scorpion; *gur*, foe, — *ğul*, evil, adj. and noun; *iši*, mountain prob. = formative *i*, *uš* high, — *uš*, high, the vowel being attracted by vowel harmony to the prefix; *li*, howl, — *lil*, wind (redupl. *li-li*); *mel*, fire, — *munu*, brasier;

---

[1] Obscure vowels are very common in Algonquin, in fact, they appear oftener than the clear vowels.

mul, star, — *mel* fire; in this case the vowels may have indicated slight variance of meaning; *ni*, self, — *nu* = *amêlu*, homo (prob. *nû*); *nin*, lady, but also ‚lord, great one', — *nun*, big, great; *rig*, weapon, — *raǧ*, strike (does not agree with Langdon's thesis); *sañga*, priest, — *sag*, head, with nasal *g* = *ng*; *sid*, cold, — *še*, frost (the vowels here may have indicated slight variance in sense); *sur*, weak, — *tur*, little (here again the consonantal change may have been deliberate to show variance).

Note the formative prefixes *a-i-u* in accordance with vowel harmony, usually denoting nomina agentis: *a-zu*, magician = one who knows; *zu*, to know, knowledge; *a-zag*, a smiting, from *zag* — *zig*, smite = a disease *asakku* (see Glossary below); *u-zu*, magician = *a-zu*, only in this case the vowel is assimilated to the root vowel *u*.

Loanwords occur frequently from the Akkadian. Perhaps the most noteworthy of these are the following: *alam*, image, from *calam* (note here the substitution of the breathing, presumably *Ayin* for the *c* (צ) as between Syriac (Aramaic) and the other Semitic languages; *baǧar*, potter, from *paxxaru* (proof that *ǧ* = *x*); *banšur*, plate, from *paššuru*; *edin*, field, from *edinnu* (עדן); *el*, bright, from *ellu* (or is this association?); *gir*, oven, from *kiru*; *išib*, priest, from *iššebu* from *ašâpu*, conjure; *kar* I, wall, from *karu*; *karaš*, camp, from *karâšu*; *lium*, tablet, document, from *liu*; *me*, water, loanword-association from Akk. *mû*, pl. *me* and also probably = Sum. *we* = *a-a*; *mega* (?), counsel, from *milku*; *meṭṭu*, weapon, from *meṭṭu*; *nagbu*, depth, from *naqbu*; *sila*, street, from *sulu*; *silmu*, welfare, from *šulmu*; *šakil*, bolt, from *šakâlu*; *šam*, price, from *šimu*; *tukul*, friend, from *takâlu*, rely on; *zabalum*, tribute, from *zabâlu*.

Metathesis also apparently occurs in *eššu*, corn, grain, — *še*, Akk. *šeu*; *ir*, to go, — *ra*, and certainly in *kud*, cut, — *tuǧ*, split.

Nasalization is seen in *ma*, land, — *mim*, *nin*.

Pure onomatapoeia viz. imitation of sounds, is a fairly common phenomenon; *li*, cry, sing; *sir* V, spin, — *sur* III, spin; *u*, *ua*, *ue*, exclamation ‚Oh!'; *ug* IV, cry of woe; *ug*, *ur*, dog, probably imitative of the animal's growl; *ziz*, moth, fly, insect, etc.

Paronomasia or suggestive association of Sumerian words presumably for mnemonic purposes with Akkadian vocables of similar meaning, but no actual philological connexion is very common; cf. *garza, marza,* command, — *parsu*; *gašan,* wise, *xaššu*; *ǧalba(i),* frost, — *xalpû*; *ǧum,* grind, crush, — *xamâšu*; *gur,* run, — *gararu*; *imma,* thirst, — *çûmu* (cf. for the phonetic change above *alam* — *calam*); *kimu,* counsel (query: *ṭimu* by error of *ṭi* for *ki*?), — *ṭêmu*; *ku(r),* horse, — associated perhaps with *gur* in *i-gur,* he ran(?); *sigga* = *atûdu,* he-goat, confused with *šeg,* rain, i. e., the *sigga*-form and ideogram being used for rain by wrong phonetic association with *šeg*;[1] *šeg, še,* be willing, — *šemû,* hear, obey; *ukuš,* cucumber, — *qiššu*.

Reduplication, as in most originally monosyllabic languages, is not infrequent: *gig, geg,* turn, — *gi-gi, ge-ge*; *lil,* wind, — *li-li,* howl, etc. Sense reduplication, i. e., combinations of synonymous monophones is as usual in Sum. as in Chinese; thus, *a-za lu-lu* = *tenešêti,* people, where *a* is the abstract vowel prefix + *za,* man + reduplicated *lu,* man; *gibil,* fire, in which *gi* and *bil* each mean ‚fire'. Chinese parallels would be *kwah-kwŭ,* wide (*kwah,* wide + *kwŭ,* wide); *me-li,* beautiful (*me* and *li* both = beautiful); *shu-mu,* tree (*shu* and *mu* both = tree). So strong is this tendency to sense reduplication in some agglutinative languages that in Osmanli, for example, it is not uncommon to find an invented and otherwise meaningless reduplicative appended to a common word, in order to produce the reduplicative assonance, as *jaghmur-maghmur,* much rain (*jaghmur,* rain). Even English speaking children indulge in a similar rhyming jingling, as *piggiwig, henny-penny,* etc., while English rhyming slang, using such expressions as *Lord John Russell* for *bustle, apples and pears* for *stairs,* etc. is a remoter survival of the same tendency towards

---

[1] *Sigga,* which is the value of the ideogram *ŠU.ŠE.KU.KAK.* Sb. 49 = *atûdu,* he-goat, and also = *apsû,* ocean, Br. 10902 (cf. also HT. 77, No. 9, line 6), simply because *sigga* suggested *šeg,* rain, and was stupidly confused with the latter value (MSL. 291). This is a striking example of the paronomastic tendencies of the later Sumerian scribes and almost reminds one of modern associative slang.

reduplication, which has produced bisyllabism in many monosyllabic languages.[1]

Tones seem to appear in such stems as *ḫul*, destroy, evil, — *ḫul* = *xidûtum*, joy; perhaps also in *su* I, body, — *zumru*; *su* II, increase, possibly etymologically connected with *su*, body; *su* III, tooth, — *su* IV, lip, — *šaptu*. The tone-theory is no longer so necessary in Sumerian phonetics as it formerly seemed to be, as it is now only one aid towards explaining the many meanings seen in Sum. vocabularies attached to the same vocable, because the uncertain character of Sumerian vowel values as well as the possibilities of variant consonantal values indicated below now give a far wider range of possible sound variation in any given vocable; thus, for example, the syllable *ba* might have been pronounced *ba*, *fa*, *pa*, *wa*, so far as the consonant is concerned, and also *bu*, *fu*, *pu*, *wu* and even *bâ*, *fâ*, *pâ*, *wâ*, thus giving twelve conceivable phonetic possibilities, to which different meanings might have been attached.

If the thesis herein set forth is correct; viz., that the changes hitherto regarded as ‚dialectic' in Sumerian are really efforts to reproduce a system of phonetics not suited to the Cuneiform writing, we must look elsewhere for the origin of this phonetic and ideographic system. The fact that even in the Akkadian literature recorded in Cuneiform, there are no gutturals indicated save *Ayin* and *Khe*, i. e., the Ayin usually by means of the *e*-vowel which is also used to indicate ح, and the *Khe* by a character of its own, may really not mean that there were no well marked gutturals in Assyro-Babylonian, as is still the prevailing opinion, but that the Cuneiform signs were not adapted to indicate such faucals and glottals satisfactorily. It is quite possible, therefore, that the origin of this system is to be sought elsewhere than in the Sumerian or Akkadian inscriptions.

[1] The tendency to amplify phonetically is seen also in the trend towards tri-literalism in the Semitic languages, which, at the period when we first meet them, had already established the triliteral system, from an original biliteralism (cf. Hurwitz, Triliteralism in Semitic, Columbia University Thesis).

Glossary of Phonetic Interchange.

Vowels.

A = E

a-a (*an*), water, — *e*, *en*, *eš*
ĝa, multitude, — *ĝe*
tag I, turn, — *te-ga*
tag V, adorn, — *te* III
tan, be pure, fresh, — *ten* cold
za, stone, — *ze*
zag, knee, — *zeb*

A = I

a, water, — *id*, river
an, high, — *il*
bar, break, separate, — *bir*
dar III, sink in, — *dirig* II
kaš, urine, — *kisi*, water (*si*) which is low = Heb. מֵי רַגְלַיִם
labar, temple-office, — *libir*
lam, be plenteous, — *lim*
ma, land, — *mim*, *nin*
man, two, — *min*
na, stone, — *nim*; *ni-ni*, jewel
ra, go, — *ri*
raĝ, strike, — *rig*, weapon
sar, write, — *sil*, cut
sar II, drive out, — *sir*, extend, be long
tag I, turn, — *tig*
tal I, cry of woe, — *til*
zag in *a-zag* = *asakku*, a disease (= smiting), — *a-sig* II, smite

A = U

aš, one, — *ušum* I, single
aš VI, man, — *uš*
az, quadruped of prey, — *ur*, dog
azu, magician, — *uzu*
bar, separate, break, — *bur*
ga III, lift up, — *gur*
ĝad, bright, — *ĝud*
gal, *gal* V, big, — *gula*
ka I, mouth, — *ku*, eat
kab, left, — *gub*
lam, be plenteous, — *lum*
laĝ, be clean, wash, — *luĝ*
ma, name, — *mu*
ma, incantation, — *mu* II, VIII
ma, grind, — *mu* I
maĝ, high, — *muĝ*, top of the head
mar in *a-mar*, foal, — *mur*
na II, *amêlu*, homo, — *nu* I
na III, lie down, — *nu*
raĝ, overthrow, inundate, — *ru* IV
samag, hunger, — *sumug*
sar, sing, — *sur*
šarin, insect, — *šurin*
tag I, turn, — *tug*
tag III, snatch

E = A; *see* A = E

E = I

kên, land, — *gi*, *ki*

E = U

eme, woman, — *umu*, mother (Semitic loanword?)
ereš, lady, — *ur* I, pudendum feminae
ge I, turn, — *gur* I, *ku*
ge(*g*), darkness, — *kug*, *ku-ku*
gi(*š*), land, — *muš*
gen, go, — *gur*, run
me, in *ur-me-me* = *kalab šamši*, dogs of the sun, — *mu*, heaven
me I, name, — *mu* I
me II, grind, crush, — *mu* V
me, mother, — *mu* (Semitic loanword?)
me, battle, — *mu* V, crush

mel, fire, — *mul*, star
te, dove, — *tu*

I = A; *see* A = I

I = E; *see* E = I

I = U

gin, go, — *gur*, run
girin, fruit, — *gurin*, *gurun*
iši, mountain, — *uš* I, be high
ki, lay down, throw down, — *ku* I
kid I, slit, — *kud*, cut
kir II, slit, — *kud*, cut
lib, hair, hairy, — *lum*, be plenteous; *lub-a*, fox, alluding to bushy tail (?); onomatapoetic association with Akk. *še-lib(u)*, fox
ni I B, self, — *nu*, *lu* = *amêlu*, homo
nin, lady, priestess, — *nun* I, great
nim II, fly (insect), — *numma*, onomatapoeia
sib, shepherd, — *sub*
sil, street, — *sur* IV, boundary
sila, street, — *sulu*
sir III, be weak, — *sur* II
sis, enemy, — *sur*, hostile

U = A; *see* A = U

U = E; *see* E = U

U = I; *see* I = U

Consonants.

B

b = *g* *aba*, rear, — *aga*
bur, fruit, — *gurin*, *gurun*
šab IV, heart, — *šag* II
zag in *a-zag*, shining, — *zabar*
zeb, knee, — *zag* IV = *birku*, knee
b = *m* *ab*, wild ox, — *am*
bi, speak, — *me*
bar III, separate, — *maš*
b = *n* (?) *gan* in *agan*, female breast, — *gab*
b = *p* *bar*, shine, — *par*
bi, call, — *pa*, *pad*
bil, burn, — *pil*

D

d = *g* *ide*, eye, front, — *igi*
ug, day, light, — *ud(u)*
d = *l* *di-di*, cry, howl, — *li*, cry and *lil* (redupl.), wind
dun, lord, — *šul*
udun, oven, — *ulal*(?)
d = *r* *bad* II, open, — *bar*, separate, open
di-di, cry, howl, — *ri*
kid II, slit, — *kir* II, whence *kirrudu*, hole
kud, cut, — *kurum*
d = *š* *dun*, lord, — *šul*
kud, cut, — *kuš*
d = *t* *dab* = *lamu*, double, surround, — *tab* II, double, repeat
dam, conjux, — *tam*
dam, step aside, — *tam*
du, go, — *tum*
dug in *udug*, weapon, — *tug*, seize
dun II, dig, — *tun*, a shaft
dur, ass-foal, — *tur*, little
dur, court, — *tur*
d = *z* *udu*, lamb, — *eze*
dug, knee, — *zeb*

G

g = *d*, *see* *d* = *g*
g = *ĝ* *gen*, little, — *ĝen-zer*, both elements = little
gul, destroy, — *ĝul* I
gur IX, foe, — *ĝul*, evil
gur, run, — *ĝal* II

mag-bi, cry, — *maǵ-bi*, cry of woe
rig, weapon, — *raǵ*, strike

g = k *ge* I, turn, — *kur*
gi, land, — *ki*
gur X, run, — *kur*, run, and: horse
gur XI, cut, — *kur*, in *ukur*, executioner
gal, *gula*, big, — *kur*
gun, land, — *kur*, land, mountain
kun, land, — *kin*, *ken*, *ki*

g = l *dag* III, shine, — *dal* III

g = m *gal* = *bašû*, to be, — *mal*
gal, man, — *mulu*
gar, make, do, — *mar*
gar II, surround, — *mar* II
gar (Langdon), wagon, usually *gur*, — *mar* III = *gur*, run
gar, water-thicket, — *tun* I
garza, command, — *marza*
ge, night, — *mi*
gi(*š*), *ki* land, — *muš*
giduru, sceptre, — *muduru*
gir, foot, — *meri*
gir I, cut, — *mer*, *mir*, scorpion; *mer* I, angry
gir, dagger, — *mer*
giš I, II, name, — *mu*
giš, tree, — *mez*, a sort of tree; cf. *meze*, a tool used by the *kalû*-artificer
giš-mu, passim; cf. *mu* VI
gunni, brasier, — *munu*
sig, give (as in *sigišše* sacrifices), — *šem*

g = n *bugin* = Akk. *buginnu* (?), — *bunin*
tag III, snatch, take, — *tun* I, for *tug* (**tung*)

g = ng *sanga*, priest, — *sag*, head

g = r *mug* I, shame, — *murub*
sir III, be weak, — *sig* IV
sur I, rain, — *šeg*
ug, lion, — *ur*, dog

Ǵ

ǵ has the value *x*; cf. *suǵub* = Akk. *suxuppatu*; *ǵalba* = Akk. *xalpû*; *ǵu* bird = Akk. *xuxaru* bird-trap

ǵ = k *ǵa*, fish, — *ku*, *kua*
ǵud, be bright, — *kun* I
saǵur, vessel, — *šakur*

ǵ = l *zaǵ*, flee, — *tal*, far (?)

ǵ = m *ǵu*, bird, — prob. *muš-en*, or is this metathesis for *ǵu* = *-uš*?

ǵ = r *tuǵ*, cut, sever, — *tar* I
suǵus, burn, — *surur*

ǵ = s *ǵil*, destroy, — *sil*, Del., Glossar, p. 244

ǵ = š *ǵu*, bird, — *muš-en* (?)

K

k = g; *see* *g = k*

k = n *ka*, stone, — prob. *na*, high stone
uku, man, — *unu*

L

l = n *kalam*, land, — *kanam*
lu, man, as in *mu-lu*, — *ni* self
mel, fire, — *munu*, burning, brasier
sar, write, — *sil*, cut
sil(*a*), street, — *sir* I, be long
šudul, yoke, — *šudun*
šul, lord, — *dun*
udun, oven, — *ulal* (?)

l = g; *see* *g = l*

l = r *bal*, break, — *bar*
bil, burn — *pirig*, fire
gal, big, — *kur*
li, blow, howl, — *ri* II
lil, wind, — *li*, blow

l = š *dil*(*i*), one, — *diš*

l = z *lu*, (*nu*) = *amêlu*, homo, — *za* I

M

m = b; *see* *b = m*
m = g; *see* *g = m*

m = n *ma, mim*, land, — *nin*
before the labial *b* in *tukumbi*, if, for *tukun-bi*
gi-rim = *ellu*, bright, — *rin* I

N

n = g; see g = n
n = r *nun*, big, great, — *ner, nir*
šen, shining, bright, — *šer-zi* (= *zi* in *izi*, fire)
zin II, smash = *xamâšu*, — *zer, zur*
n = s *na* IV, speak, proclaim = *nabû*, — *sa* II, name
nu(lu) = *amêlu*, homo, — *za* I
n = š *anu*, ear of corn, — *eššu*
man, second one, companion (?), — *maš*, twin
na and *sa* = ŠA. Br. 7045/6
nad and *šad* KUR. Br. 7387/8
ner, big, — *šer*, as in *ner-gal* = *šer-mal*
nir, stretch out, conn. with *ner*, big, — *šer*
n = z *na*, man, — *za* I

R

r = g; see g = r
r = š *bar* III, bright, *ellu*, — *maš*
er, ir, weep; a tear, — *eš*
gur XI, cut = *kasâmu*, — *gu(r)uš* (?)
ru I, give, — *šu(b)*
sir, foe, — *zur*
ur, male = *zikarum*, — *uš*
r = z *az*, quadruped of prey, — *ur* dog

S

s = š *sag (sab)*, head, person, — *sab-gal*, trader; *šab-tur*, apprentice = respectively big person; little person
sah̯ur, vessel, — *šakur*
samag, sûmăg, hunger, — *šagar, šamar*
sid, cold, — *še*, frost
subar = *šaxû*, pig, — *šubur*
suš, anoint, — *šeš*
suzbu, libation priest, — *šuzbu*
s = t *sid*, cold, — *ten*
sil, destroy, — *til*
sur, be weak, — *tur*, little
s = z *si, sig*, straight, — *zi* I
sig II, smite, — *zag* in *a-zag* = *asakku*, a disease
sun II, rip, tear into, — *zur* I
suš, hear = *šemû*, — *zuš*
sututu, to tear, — *zutaru*
usan II, leathern bottle, — *uzu* I, shine

Š

š = h̯; see h̯ = š
š = s; see s = š
š = t *utu*, day, — *ušu*, sungod; esp. sunset
š = z *za* in *aza-lulu*, mankind, — *aš* IV, homo
h̯az, shatter, — *h̯aš*
zeh̯, pig, — *šah̯*, Akk. *šaxû*

T

t = d; see d = t
t = s; see s = t
t = z *zah̯*, flee, — *tal*, far (?)
zer in *h̯en-zer*, little, — *tur*

Z

z = s; see s = z
z = t; see t = z

Zur Etymologie *θώρ* = **twr*.

Von

H. P. Blok, Leiden.

Bei Plutarch (Sulla Kap. 17) findet sich folgende Stelle: . . . ἐχώρει πρὸς τὴν Χαιρώνειαν, ἀναληψόμενός τε τὴν αὐτόθι στρατιὰν καὶ κατοψόμενος τὸ καλούμενον Θούριον ὑπὸ τῶν πολεμίων προκατειλημμένον. Ἔστι δὲ κορυφὴ τραχεῖα καὶ στροβιλῶδες ὄρος, ὃ καλοῦμεν Ὀρθόπαγον ὑπὸ δὲ αὐτὸ τὸ ῥεῦμα τοῦ Μόλου καὶ Θουρίου νεὼς Ἀπόλλωνος. ὠνόμασται δὲ ὁ θεὸς ἀπὸ Θουροῦς, τῆς Χαίρωνος μητρός, ὃν οἰκιστὴν γεγονέναι τῆς Χαιρωνείας ἱστοροῦσιν. Οἱ δέ φασι τὴν Κάδμῳ δοθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Πυθίου καθηγεμόνα βοῦν ἐκεῖ φανῆναι καὶ τὸν τόπον ἀπ' αὐτῆς οὕτω προσαγορευθῆναι. θὼρ γὰρ οἱ Φοίνικες τὴν βοῦν καλοῦσιν. — Diese angeblich phönizische Gottheit Thûro, auch anderswo als Transkription belegt (z. B. Sanchuniaton, edid. Orelli, S. 42; θουρὼ ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις Porphyr apud Euseb. Praepar. Evang. I. 10, 43; Müller, F. H. G. III. 570. 5), ist schon 1869 von Paul Schröder (Die Phönizische Sprache, Seite 126 und 132) richtig in Zusammenhang mit תּוֹרָה ‚Unterweisung, Gesetz, u. dgl.' gedeutet worden, und wird demzufolge etwa eine Art Themisgestalt enthalten haben. Ganz abgesehen von der Frage, ob τὸ καλούμενον Θούριον wirklich einen semitischen Namen enthalte oder nicht vielmehr mit dem reingriechischen Gigantennamen Θούριος (Pausan. III. 18. 11, als Bezeichnung des Ares vgl. Bernhardy zu Suidas sub voce) zusammenhänge,[1] bleibt uns immerhin die fragliche Glosse θὼρ γὰρ οἱ Φοίνικες τὴν βοῦν καλοῦσιν unverständlich, welches Wort in dieser Bedeutung

[1] In diesem Falle würde, was wohl richtig sein wird, Plutarchs Gewährsmann das gräzisierte **thûrios* mit dem rein-griechischen Epitheton θούριος (der anstürmende Kriegsgott) verwechselt haben.

nach meinem Wissen bis jetzt in der phönizischen Sprache noch nicht belegt worden ist. Jedenfalls darf man die Bezeichnung ‚phönizisch' bei Plutarch nicht zu beschränkt auffassen, da von den klassischen Schriftstellern die Heimat selbst der ‚Phönizier' ans Ufer des Erythräischen Meeres verlegt worden ist (Herodot. I. 1, VII. 89; Schol. Odyssea IV. 84; Strabo I. 2. 35, XVI. 3. 4 und 4. 27; Justin. XVIII. 3. 2; Plin. H. N. IV. 36 usw.) und hiermit schon gleich im Anfange auf das südsemitische Gebiet hingewiesen wird.

Das semitische Wort für *βοῦς*, im Ost-Semitischen und Hebräischen שור (assyr. *šûru*), findet sich im Aramäischen und in den südsemitischen Dialekten in {etwa ‚härterer'?[1]} Form תור {syrisch ܬܘܪܳܐ äthiop. ቶር፡ ‚bubalus'[2], arabisch ثور und vielleicht im nubischen Worte *tī*[3], etwa mit Übergang *twr* > **tjr* > **tiy* > *tī*}. Plutarchs Gewährsmann wird also vielleicht, als er seinen griechischen Zuhörern die im Glossem mitgeteilte Erklärung des Wortes *θώρ* = **twr* gab, den Ausdruck תורה mit dem lautlich anscheinend verwandten südsemitischen Stamme תור verwechselt haben, und Plutarch verwendete bei der Niederschrift dieser Mitteilung für die Herkunft des Wortes die seinen Zeitgenossen viel geläufigere Bezeichnung ‚phönizisch'. Man soll sich aber hüten, irgendeinen Rückschluß auf mögliche Einflüsse des Semitentums auf Hellas nur auf Grund solcher fraglichen Glosseme oder Etymologien zu ziehen.[4]

Im Anschluß an diese Etymologie *θώρ* > **twr* kommt meines Erachtens auch aus der koptischen Sprache ein Wort in Betracht,

---

[1] Gesenius, Hebr. Gramm.[26] § 30 sub l.; Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft § 54.

[2] Dillmann, Chrestomathia Ethiopica, S. 218 Kol. 2. Für *θ* = ተ vgl. ibid. 219 ቴጸ፡ = *θῆτα*.

[3] Leo Reinisch, Nuba-Sprache, I, § 26 und II, S. 158; R. Lepsius, Nubische Grammatik, S. 396. Diese nubische Etymologie füge ich nicht ohne Zögerung hinzu, vgl. S. 79, Anmerkung 3. Abfall des dritten Radikals durch Mouillierung ist jedenfalls möglich. Zum Übergang *w* > *ɛ* > *i* des zweiten (schwachen) Radikales vgl. Reinisch I, § 39 und 67.

[4] Vgl. Ernst Maass, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth. Berlin 1902, der freilich mit seinem Purismus etwas zu weit geht.

dessen Erklärung bis jetzt noch dunkel ist und auch von W. Spiegelberg in seinem reichhaltigen Handwörterbuche der koptischen Sprache neulich als unbekannt angegeben worden ist. Ich meine das in den koptischen Texten passim belegte sah. ⲦⲂⲚⲎ: boh. ⲦⲈⲂⲚⲎ, in welchem ich ein mit **twr* stammverwandtes Wort erblicken möchte.[1] Zur Gleichung Ⲧ (boh. oft Ⲑ) = ת vergleiche man ⲦⲈⲖⲎⲖ mit תָּלַל (Sethe, Das ägyptische Verbum I, 11). Daß semikonsonantisches Ⲩ im Koptischen gern mit Ⲃ wechselt,[2] ersieht man aus Formen wie ⲦⲨⲂⲀⲈⲢⲀ Var. ⲦⲨⲂⲦⲎⲢⲀ = *δεύτερα* (Steindorff, Rechtsurkunden aus Djême, S. 41 und 45), ⲐⲀⲂⲘⲀⲌⲈ = *ϑαυμάζειν* (Budge, Miscellaneous Coptic Texts in the British Museum, 1915, S. 276), ⲈⲂⲤⲈⲂⲈⲤ = *εὐσεβής* (ibid. 428). Auch scheint mir die im Fayûmschen Dialekte vorgefundene Form ⲦⲨⲂⲚⲀⲨⲒ (Jesaia 30. 6) dieses ursprünglich semivokalische Wesen des Ⲃ > *w* zu bestätigen. Die weitere Gleichung *twr* > **twn* weist auf die der koptischen Sprache ganz angemessene Verwechslung der Liquidae *r* > *l* > *n*, welche schon im Demotischen durch die schwankende Aussprache des [Hieroglyphe] (*rw* = *l*) bezeugt wird und, außer in den Dialektvarianten im Koptischen selbst {wie ϬⲈⲚϬⲈⲖⲞ = fayûmisch ϬⲈⲢϬⲰ aus demotisch *gngl3* Ä. Z.: 37 [1899] 34}, sich öfters in Lehnwörtern verrät. Das ägyptische Wort für ‚Kopftuch' *ʿfnt* (Pyr. 729; P. Abbott 5. 1; Urk. IV. 293) zum Beispiel ist schon von Ember (Ä. Z. 51 [1913], 120) mit hebr.: אֵפֶר, assyr.: *apâru*, syr.: *צפרא und arab.: مِغْفَر verglichen worden und Max Burchardt (Altkanaanäische Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen, I, § 74 und II, Nr. 395) hat auf die Schwankung zwischen beiden Konsonanten beim Worte *bdn* > *bdr* hingewiesen.[3] Sehr scharf

[1] Für das Folgende s. das Material in meinem Artikel ‚Griechische Lehnwörter im Koptischen', der in einem der nächsten Jahreshefte der Zeitschr. für ägypt. Sprache erscheinen wird.

[2] Umgekehrt ⲀⲨⲔⲀⲢⲞⲤ = ‚Abgar'. (Pleyte et Boeser, Manuscrits Coptes etc., S. 462), vgl. C. Wessely, Wiener Studien XXV, 53 f. und Schultze, Quaest. Epic., 433. Für die semitischen Lehnwörter: Ranke, Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation, S. 89, und M. Burchardt, Altkanaanäische Fremdwörter und Eigennamen im Ägyptischen I, § 42.

[3] Vgl. Goodwin im Ä. Z. 1874, 62. — Die nubische Pluralform *ti-ñji* bei *ti* ‚Kühe' ist nicht etwa eine Erinnerung an diesen ursprünglichen (?) Radikal-

tritt sonst diese Erscheinung in den griechischen Lehnwörtern hervor: ⲎⲚⲎⲚⲞⲒⲔⲞⲤ = εἰϱηνικός (Ä. Z. 40, 4), ⲬⲒⲘⲀⲚⲢⲞⲤ = χειμάϱϱοος (Job 22. 24 und Ä. Z. 42, 114), und ⲔⲞⲘⲎⲚⲦⲀⲚⲎⲤⲒⲞⲤ = **commentaresius.* (Zoëga, Catal. Codic. Coptic., 238, vgl. 23).

Falls das Ⲏ in ⲦⲂⲚⲎ einer wirklich ‚grammatischen Silbe' entsprechen soll, möchte ich es, wo eben das Wort dem Sinne nach ein Plurale tantum ist, entweder als ursprünglich anormale Pluralbildung {wie ⲀⲘⲎ ‚Wespen' bei v. Lemm, Koptische Miszellen, Nr. 127, und fayûmisch ⲖⲀⲔⲘⲎ ‚Brocken',[1] vgl. Stern, Kopt. Gramm., § 221} oder als weibliche Endung auffassen {wie die Adjektiva auf Ⲉ, oder ⲂⲞⲒⲚⲎ = ägypt. *bjn.t* und ⲤⲖⲎ = demotisch *šlꜣ.t* Ä. Z. 56, 8}, in welchem Falle das Femininum wie öfters die Kollektivität ausdrücken soll.[2]

Obgleich hiermit natürlich kein durchschlagender Beweisgrund für die Gleichung ⲦⲂⲎⲚ > **twr* gegeben sein will, ist meines Erachtens diese Herleitung, den Lautgesetzen nach, jedenfalls möglich.

---

bestand, sondern die regelmäßige Pluralbildung der auf Vokale auslautenden Stämme (L. Reinisch, Nubasprache, I, § 103 und R. Lepsius, Nubische Grammatik, S. 31 f. — Vgl. mahassisch *ti-gü*). Siehe auch Seite 78, Anmerkung 3.

[1] Sahidisch ⲖⲀⲔⲘⲈ oder ⲖⲀⲔⲘⲖⲀⲔⲘ. (Zoëga, Catal. Codic. Coptic., 233 und 499).

[2] Die regelmäßige Pluralformation ⲦⲂⲚⲞⲞⲨⲈ würde in diesem Falle aus einer späteren Zeit herstammen, als man sich dieses ursprünglichen Plurals nicht mehr bewußt war.

Alphabetisches Verzeichnis zum Kao sêng chʻuan.

Bearbeitet von

Prof. Dr. **H. Hackmann**, Amsterdam.

Zur Einführung.

Das Kao sêng chʻuan (高僧傳) ist für die Erforschung des chinesischen Buddhismus ein höchst wertvolles Hilfsmittel. Schon A. Wylie hat auf die Bedeutung des Werkes hingewiesen.[1] Um eine Vorstellung von der Wichtigkeit dieses Textes zu geben, genügt die Bemerkung, daß wir hier eine Sammlung von annähernd 1400 (genau 1398) Lebensabrissen buddhistischer Mönche und Lehrer vor uns haben, eine Sammlung, die durch die Geschichte des chinesischen Buddhismus von seinen Anfängen bis zum Ende der Ming hingeht und mit viel Sorgfalt und Sachkenntnis hergestellt ist.

Leider wird nun aber die Benutzung dieser gewaltigen Vorratskammer interessanten Stoffes sehr erschwert durch die Unübersichtlichkeit der Anordnung. Diese hängt zusammen mit der Entstehungsgeschichte des Werkes, das wie so manches andere wichtige Produkt der chinesischen Literatur durch mehrere Fortsetzungen im Laufe langer Jahrhunderte aus kleineren Anfängen allmählich zu immer größerem Umfange angeschwollen ist. Die älteste Schicht war die Arbeit des Mönches Hui chiao (慧皎) aus dem Kloster Chia hsiang ssü (嘉祥寺) in Hui chi (會稽); sie wurde abgefaßt im Jahre 519 n. Chr., stützte sich übrigens auch schon auf Vorarbeiten und

---

[1] Notes on Chinese literature [2] (1901), p. 208 f.

umfaßte die Zeit von Han Ming ti bis Liang T'ien-chien, im ganzen 257 Personen.[1] Der Titel dieses Werkes war einfach: Kao sêng ch'uan.[2] Eine nächste Schicht bildete das Werk des Mönches Tao hsüan (道宣) aus dem Kloster Hsi mên ssŭ (西門寺) in Ch'ang an (長安). Es führt den Titel: Hsü kao sêng ch'uan (續高僧傳) und setzt die Biographien fort bis zum Jahre 645 n. Chr., 331 Personen hinzufügend.[3] Eine weitere Fortsetzung, betitelt: Sung kao sêng ch'uan (宗高僧傳), erschien im Jahre 988 n. Chr., verfaßt von dem Mönche Tsan ning (贊寧) aus dem Kloster T'ien shou ssŭ (天壽寺) in Tso chieh (左街) unter Beihilfe anderer. Sie reicht bis zum Anfang der Jahrperiode Tuan kung (988 n. Chr.) und umfaßt 531 Personen.[4] Endlich wurde durch den Mönch Ju hsing (如惺) des T'ient'ai-Klosters Tzŭ yün ch'an ssŭ (慈雲禪寺) in der Jahrperiode Chia ching (1522—1566 n. Chr.) der Ming-Dynastie nochmals eine Fortsetzung angefertigt mit dem Titel: Ming kao sêng ch'uan (明高僧傳).

Die angeführten Titel der zwei letzten Arbeiten sind, wie die Vorrede der von mir benutzten Gesamtausgabe mit Recht hervorhebt, irreführend, da der Inhalt des Sung k. s. ch. über die Sung-Dynastie, und ebenso der des Ming k. s. ch. über die Ming-Dynastie, beträchtlich hinausgreift. Meine Gesamtausgabe bringt deshalb eine andere Bezeichnung in Gebrauch und nennt die vier Werke: erste, zweite, dritte, vierte Sammlung des Kao sêng ch'uan. Wir werden uns im folgenden und in dem Verzeichnis dem anschließen und sie weiterhin immer nur als I, II, III, IV zitieren.

Man sollte nun meinen, daß zu diesen vier Sammlungen, die das heutige Werk ausmachen, ein gemeinsames Namenregister bestehe,

---

[1] In meinen Zahlenangaben folge ich der Vorrede meiner Ausgabe, von der weiterhin die Rede sein wird. Neben den Helden der einzelnen Lebensskizzen selbst werden in den Verzeichnissen noch allerlei nebenerwähnte Persönlichkeiten aufgezählt, von denen ich absehe.

[2] Bun. Nan. Cat. No. 1490.

[3] Bun. Nan. Cat. No. 1493.

[4] Bun. Nan. Cat. No. 1496.

in dem man den Platz einer gesuchten Biographie nachschlagen könne. Ein solches besteht aber nicht. Ebensowenig bieten die einzelnen Sammlungen jede für sich ein Verzeichnis der in ihnen behandelten Persönlichkeiten. Nur für jedes chüan (卷) ist eine Liste von Namen vorhanden. In Sammlung I und III sind alle diese Listen der einzelnen chüan im Anfange (chüan shou, mu lu) zusammengestellt; in Sammlung II und IV aber findet sich die betreffende Liste am Anfang eines jeden chüan. Nun vergegenwärtige man sich dabei: Sammlung I umfaßt 15 chüan, II: 40 chüan, III: 30 chüan, IV: 6 chüan; zusammen 91 chüan. Die einzelnen Listen dieser 91 chüan hat man zu durchsuchen, um einen bestimmten Namen zu finden. Um nun aber die Schwierigkeit noch größer zu machen, sind die Listen der chüan nicht etwa rein zeitlich, nach den Dynastien angeordnet, sondern die zeitliche Anordnung wird durchkreuzt von einer anderen künstlichen Einteilung in zehn Kategorien, die gebildet sind nach der Tätigkeit, durch welche die fragliche Persönlichkeit besonders hervorgetreten ist, sei es als Übersetzer, als Kommentator, in Askese, in Meditation oder wie sonst.[1] Man ist bei dieser Unübersichtlichkeit der Anordnung praktisch meist gezwungen, von chüan zu chüan zu blättern und in den einzelnen Listen Namen auf Namen zu mustern.

Um dieser Mühseligkeit ein Ende zu machen, ist das hier vorgelegte einheitliche alphabetische Verzeichnis aller Namen angefertigt. Für seine Benutzung sei folgendes bemerkt.

Die Transkription des Chinesischen folgt der Methode von Giles' Dictionary, die jedenfalls den Vorzug weitester Verbreitung besitzt. Das einer großen Menge von Namen (von Sammlung II an fast allen) vorgesetzte shih (釋), welches bekanntlich den buddhistischen Mönch bezeichnet, ist im Verzeichnisse natürlich weggelassen.

[1] Die zehn Kategorien werden Vorrede I 1, p. 3a folgendermaßen gegeben: 譯經 (Übersetzung), 義解 (Auslegung), 神異 (Wunderkraft), 習禪 (Meditation), 明律 (Vinaya), 遺身 (Askese), 誦經 (Rezitation), 興福 (glückliche Beeinflussung), 經師 (Regiment), 唱導 (Leitung des Gesanges). Etwas abweichend III 1, p. 35.

Die Stelle, wo eine gesuchte Biographie zu finden ist, wird nach Sammlung, chüan und Seitenzahl der von mir zu Grunde gelegten Ausgabe angegeben. Diese Ausgabe ist in den Jahren 1885—1893 (Kuang hsü 10—18) in Nanking (Chin ling) von dem K'o ching ch'u (刻經處), jenem bekannten Unternehmen des eifrigen und verdienstvollen Yang Wên-hui, herausgegeben und ist, wie alle Publikationen jener Herkunft, schön und sorgfältig gedruckt. Man darf sie vielleicht als die beste moderne Ausgabe empfehlen.

Um jedoch das Verzeichnis für alle andern Ausgaben gleichfalls brauchbar zu machen, habe ich hinter die Seitenzahl der erwähnten Nankinger Ausgabe noch eine eingeklammerte Zahl hinzugefügt, welche die Nummer der Biographie in der Namenliste bezeichnet, die in allen Ausgaben für jedes chüan vorhanden ist.

Um ein Beispiel zu geben:

fa pao . . . . . III 4 : 7 (4)

bedeutet, daß die Biographie des fa pao in der dritten Sammlung, im vierten chüan zu finden ist, und zwar in der Nankinger Ausgabe auf Seite 7, und in jeder Ausgabe als vierte Biographie des chüan, also in der Namenliste des chüan unter Nummer 4 verzeichnet. Die Namenliste des chüan wird man in diesem Falle am Anfang von Sammlung III suchen müssen, da, wie oben schon bemerkt, die Sammlungen I und III die Listen all ihrer chüan gemeinschaftlich am Beginn jeder Sammlung drucken, während Sammlung II und IV die Namenliste jedes chüan vor dem betreffenden chüan anbringen.

Die Rückseite des chinesischen Blattes, das ja für beide Seiten nur eine Zahl trägt, ist mit ^{b} unterschieden von der Vorderseite, die zur Vereinfachung des Druckes kein besonderes ^{a} oder sonstiges Unterscheidungszeichen erhalten hat. Also bedeutet z. B. 15 die Vorderseite von Blatt 15, während die Rückseite als 15^{b} erscheint.

Es kommt vor, daß mehrere Träger desselben Namens vorhanden sind. In solchen Fällen wird jedem Namen die Dynastie, unter der der Genannte lebte, hinzugefügt, und, wenn die Dynastie

bei mehreren gleich ist, auch noch der Ort oder das Kloster, in welchem sie lebten.

Über die Zählung der Biographien in den Listen der chüan ist noch folgendes zu beachten. Es kommt vor, daß die Zählung der Namenliste am Anfang eines chüan nicht mit 1 beginnt, sondern die Zählung der Liste des vorhergehenden chüan fortsetzt. So ist es z. B. in chüan 26 von Sammlung II. Man wird finden, daß die Liste am Anfang von chüan 26 mit Nummer 14 beginnt, statt mit Nummer 1. Die Liste ist nämlich als Fortsetzung der von chüan 25 gedacht mit den Nummern 1—13. Der Grund dieser Zählungsweise (die noch bei II 19 und 20; II 33 und 34 begegnet) liegt darin, daß hier jene oben erwähnten zehn Kategorien (p. 83) als herrschendes Einteilungsprinzip übergreifen. In solchen Fällen behalten wir in unserm Verzeichnisse die faktische Zählung des chinesischen Textes bei. Also die erste Biographie in chüan 26 von Sammlung II wird registriert:

shan fu . . . II 26 : 1^b (14),

nicht aber:

shan fu . . . II 26 : 1^b (1).

Ein einziges Mal kommt der umgekehrte Fall vor, daß in einem chüan zweimal die Zählung mit 1 beginnt, nämlich in IV 1. Die erste Biographie von chüan 1 der vierten Sammlung gehört nämlich zu der Gruppe ‚Übersetzer', alle übrigen dreizehn zur Gruppe ‚Ausleger'. Die Registrierung IV 1 : (1) kommt also zweimal vor, für sha lo pa wie für ching chên. Da die Seitenzahlen in der Nankinger Ausgabe verschieden sind, so ist der Unterschied daran leicht sichtbar:

ching chên . . . IV 1 : 5 (1)
sha lo pa . . . IV 1 : 3 (1)

Zum Glück ist es nur die einzige Biographie sha lo pa, welche gesondert gezählt wird. Eine ernstliche Irrung kann daraus nicht entstehen.

A

阿足師 a tsu shih III 19:10 (9)
愛同 ai tung III 14:21^b (13)
岸禪師 an chʻan shih III 18:22^b (11)
安靜 an ching III 19:7 (5)
安清 an chʻing I 1:3 (3)
丨慧則 an hui tsê I 10:21 (8)
丨廪 an lin (od. ling) II 9:15 (6)
丨民 an min IV 4:18 (12)
丨永 an yung IV 6:13 (13)

C

湛然 chan jan III 6:4^b (6)
禪惠 chʻan hui IV 6:21 (21)
彥悰 chʻan tsʻung III 4:13 (11)
丨暈 chʻan yün III 7:4^b (4)
常覺 chʻang chio III 28:11 (10)
丨達 chʻang ta III 16:7 (8)
丨遇 chʻang yü III 21:9 (5)
超進 chʻao chin I 8:13^b (14)
丨辯 chʻao pien I 14:8 (17)
丨達 chʻao ta II 33:4^b (2)
眞節 chên chieh IV 3:8 (9)
丨清 chên ching IV 1:10^b (8)
丨丨 chên chʻing IV 3:13 (11)
貞峻 chên hsün III 16:15^b (17)
眞慧 chên hui II 22:13 (3)
貞誨 chên hui III 7:10 (10)
丨幹 chên kan III 27:2^b (3)
眞觀 chên kuan II 40:4^b (4)
甄公 chên kung III 11:14^b (12)
眞表 chên piao III 14:13^b (6)
貞辯 chên pien III 7:7^b (7)
眞乘 chên shêng III 15:15^b (16)
甄叔 chên shu III 10:16^b (12)
眞慈 chên tzʻŭ IV 6:12 (12)
正覺 chêng chio IV 4:2 (1)
丨壽 chêng shou III 23:1^b (2)
澄楚 chʻêng chʻu III 16:18^b (19)
乘恩 chʻêng ên III 6:17^b (12)
澄心 chʻêng hsin III 29:17^b (20)
誠慧 chʻêng hui III 27:18^b (21)
乘如 chʻêng ju III 15:10 (10)
澄觀 chʻeng kuan III 5:18 (12)
寂然 chi jan III 27:6 (6)
極量 chi liang III 2:16 (10)
繼倫 chi lun III 7:22^b (20)
寂默 chi mo III 3:5 (6)
吉藏 chi tsang II 13:20 (12)
寂友 chi yu[1] III 2:20 (15)
齊安 chʻi an III 11:18 (18)
丨翰 chʻi han III 15:2^b (2)
丨已 chʻi i III 30:11 (14)
契此 chʻi tzʻŭ III 21:20^b (16)
棲隱 chʻi yin III 30:6 (8)
耆域 chʻi yü I 10:17 (4)

---

[1] Im Register des chüan irrtümlich 寂支 chi chih genannt.

智果 chih kuo II 40:14 (8)
｜朗 chih lang III 28:4ᵇ (4)
｜琳 chih lin II 12:10ᵇ (6)
｜林 chih lin I 8:20 (24)
支婁迦讖 chih lou chia ch'an I 1:7 (4)
智滿 chih man II 23:14ᵇ (8)
志滿 chih man III 10:3ᵇ (2)
智猛 chih mêng I 3:21 (10)
｜明 chih ming II 37:17 (7)
｜能 chih nêng II 36:32ᵇ (40)
志念 chih nien II 13:1ᵇ (1)
智凝 chih ning II 12:14 (8)
｜拔 chih pa II 16:21ᵇ (11)
｜保 chih pao II 27:22 (14)
｜習 chih pien III 21:21 (17)
｜詵 chih shên II 27:23ᵇ (15)
｜昇 chih shêng III 5:7ᵇ (4)
｜實 chih shih II 31:12 (5)
｜首 chih shou II 28:1 (1)
｜順 chih shun I 9:16ᵇ (15)
｜舜 chih shun II 21:32 (10)
｜達 chih ta II 20:9 (15)
支曇蘭 chih t'an lan I 12:5 (6)
｜｜籥 chih t'an yo I 12:1ᵇ (2)
志道 chih tao I 13:4ᵇ (9)
｜德 chih tê IV 2:10ᵇ (12)
智燈 chih t'êng s. chih ch'êng
｜脫 chih t'o II 11:23 (10)
｜才 chih ts'ai IV 4:16ᵇ (10)
｜藏 chih tsang (T'ang, Ching chao) III 11:15ᵇ (14)
｜｜ chih tsang (Chung, Nan shan) II 23:27ᵇ (13)
智藏 chih tsang (Liang, Chung shan) II 6:21ᵇ (12)
｜｜ chih tsang (T'ang, Yüeh chou) III 6:9 (8)
｜璪 chih tsao II 23:23 (11)
｜則 chih tsê II 34:21 (33)
｜策 chih ts'ê IV 6:6 (5)
｜宗 chih tsung I 15:3 (6)
｜聰 chih ts'ung II 24:26 (13)
支遁 chih tun I 4:8 (8)
智通 chih t'ung (T'ang, Chang an) III 3:1 (1)
｜｜ chih t'ung (Sui) II 22:22ᵇ (10)
｜｜ „ „ (T'ang, Tzŭ chou) II 39:24ᵇ (10)
志通 chih t'ung III 23:13ᵇ (13)
智威 chih wei (T'ang, Chin ling) III 8:16ᵇ (11)
｜｜ „ „ (T'ang, Ch'u chou) III 6:3ᵇ (5)
｜文 chih wên II 27:9ᵇ (6)
｜巖 chih yen II 25:17 (13)
｜琰 chih yen II 16:3ᵇ (2)
｜嚴 chih yen (Liu Sung) I 3:7 (5)
｜｜ „ „ (T'ang) III 3:1ᵇ (2)
｜隱 chih yin II 36:5ᵇ (2)
志遠 chih yüan III 7:1 (1)
智越 chih yüeh II 21:34ᵇ (14)
｜頵 chih yün III 27:10ᵇ (11)
金和尚 chin ho shang III 30:7 (9)

[1] Vgl. Einführung, p. 85.

F

法朗 fa lang (Ch'ên) II 9 : 4^b (2)
丨丨 „ „ (Liu Sung) I 11 : 12 (6)
丨丨 „ „ (Sui) II 36 : 19^b (24)
丨丨 „ „ (T'ang) III 24 : 5 (8)
丨力 fa li II 33 : 10 (7)
丨礪 fa li II 38 : 7 (3)
丨隣 fa lin I 15 : 5^b (12)
丨懍 fa lin II 20 : 5^b (12)
丨琳 fa lin (Ch'i) I 13 : 5^b (11)
丨丨 „ „ (T'ang) II 32 : 1 (7)
丨令 fa ling II 6 : 21 (11)
丨論 fa lun II 11 : 28 (13)
丨敏 fa min II 17 : 1^b (1)
丨愍 (= 憫) fa min I 8 : 6 (5)
丨明 fa ming III 17 : 5 (5)
丨寧 fa ning IV 4 : 22 (17)
丨凝 fa ning II 37 : 1^b (1)
丨寶 fa pao III 4 : 7 (4)
丨平 fa p'ing I 15 : 1^b (3)
丨普 fa p'u III 13 : 2^b (2)
丨上 fa shang II 10 : 6^b (6)
丨申 fa shên II 6 : 1^b (1)
丨詵 fa shên III 5 : 15^b (10)
丨愼 fa shên III 14 : 22^b (15)
丨施 fa shih II 35 : 26^b (28)
丨順 fa shun II 34 : 15 (30)
丨純 fa shun II 22 : 15^b (5)
丨泰 fa t'ai (Nan Sung) IV 4 : 10^b (6)
丨丨 „ „ (Ch'ên) II 1 : 22^b (6)
丨丨 „ „ (Sui) II 38 : 5^b (4)

法澄 fa têng s. fa ch'eng
丨瓚 fa tsan II 12 : 21 (13)
丨藏 fa tsang (T'ang, Chung nan shan) II 23 : 6^b (5)
丨丨 fa tsang (Hou Chou) III 5 : 1 (1)
丨丨 „ „ (T'ang, Lu shan) III 20 : 15 (14)
丨丨 „ „ (T'ang, Fu chou) III 27 : 15^b (16)
丨總 fa tsung II 12 : 17 (10)
丨宗 fa tsung I 14 : 2^b (5)
丨聰 fa ts'ung (T'ang) II 35 : 29^b (33)
丨丨 „ „ (Hou Liang) II 20 : 1^b (9)
丨度 fa tu I 9 : 13^b (11)
丨通 fa t'ung (T'ang) II 35 : 24^b (26)
丨丨 „ „ (T'ang, Hsi chou) II 31 : 3^b (2)
丨丨 „ „ (Liang) I 9 : 20 (17)
丨悟 fa wu I 12 : 16 (19)
丨瑤 fa yao I 8 : 14^b (15)
丨彥 fa yen II 12 : 15^b (9)
丨琰 fa yen II 40 : 14^b (9)[1]
丨因 fa yin IV 6 : 2 (1)
丨應 fa ying II 23 : 4 (3)
丨穎 fa ying I 13 : 5 (10)
丨詠 fa yung II 21 : (13)[2]
丨羽 fa yü I 13 : 14^b (18)

[1] Im Register am Anfang von chüan 40 irrtümlich als Nummer 10 bezeichnet.
[2] Diese Biographie ist zwar im Register aufgezählt, fehlt aber im Texte.

H

心道[1] hsin tao IV 4 : 14^b (9)
性澄 hsing chʻeng IV 1 : 8 (6)[2]
行機 hsing chi IV 5 : 11^b (9)
｜堅 hsing chien III 24 : 1 (1)
｜覺 hsing chio III 29 : 16 (18)
｜脩 hsing hsiu III 30 : 15 (18)
｜滿 hsing man III 22 : 12 (12)
｜明 hsing ming III 23 : 9 (9)
｜丕 hsing pʻei IV 2 : 12^b (15)
｜瑫 hsing tʻao III 25 : 16 (20)
｜等 hsing têng II 17 : 17 (10)
｜遵 hsing tsun III 22 : 3^b (4)
｜嚴 hsing yen III 27 : 17 (19)
｜因 hsing yin III 13 : 15 (15)
雄俊 hsiung chün III 24 : 13^b (18)
虛受 hsü shou III 7 : 8 (8)
玄暢 hsüan chʻang (Tʻang) III 17 : 21^b (16)
｜｜ hsüan chʻang (Chʻi) I 9 : 1 (1)
宣鑒 hsüan chien III 12 : 3 (4)
玄鑒 hsüan chien II 17 : 13^b (8)
｜景 hsüan ching II 21 : 30^b (9)
｜鏡 hsüan ching II 36 : 24 (29)
｜覺 hsüan chio (Tʻang, Yü hua ssŭ) III 2 : 9^b (3)
｜｜ hsüan chio (Tʻang, Wên chou) III 8 : 15 (10)
｜奘 hsüan chuang (Tʻang fa shih) II 4 : 1 (1)
[Forts. 5 : 1]

玄奘 hsüan chuang (Tʻang, Ching chou) III 24 : 6^b (10)
｜續 hsüan hsü II 15 : 32^b (16)
｜會 hsüan hui II 17 : 15^b (9)
｜逸 hsüan i III 5 : 8^b (6)
｜高 hsüan kao I 12 : 6 (8)
｜光 hsüan kuang III 18 : 2^b (3)
｜覽 hsüan lan (Tʻang, Hang chou) III 26 : 9 (6)
｜｜ hsüan lan (Tʻang, Chʻang an) II 37 : 19 (8)
｜朗 hsüan lang III 26 : 10^b (7)
｜爽 hsüan shuang II 25 : 9^b (8)
｜素 hsüan su III 9 : 6 (5)
｜泰 hsüan tʻai III 17 : 21 (15)
｜策 hsüan tsʻê III 11 : 22 (21)
｜宗 hsüan tsung III 20 : 8 (6)
｜晏 hsüan yen III 29 : 16^b (19)
｜儼 hsüan yen III 14 : 18^b (11)
｜約 hsüan yo III 7 : 4 (3)
｜琬 hsüan yüan II 28 : 8 (4)
華嚴和尙 hua yen ho shang III 25 : 6^b (6)
懷濬 huai chün III 22 : 2^b (3)
｜海 huai hai III 10 : 17^b (13)
｜信 huai hsin III 19 : 17^b (12)
｜暉 huai hui III 10 : 7^b (6)
｜讓 huai jang III 9 : 3^b (3)
｜感 huai kan III 6 : 2 (2)
｜空 huai kʻung (Tʻang, Hsü chou) III 20 : 12^b (12)

[1] Im Register des chüan irrtümlich 道心 tao hsin.
[2] Vgl. Einführung, p. 85.

懷空 huai k'ung (T'ang, An ling) III 29 : 14^{b} (16)
｜素 huai su III 14 : 9 (4)
｜道 huai tao III 19 : 23^{b} (18)
｜德 huai tê III 23 : 21 (22)
｜迪 huai ti III 3 : 4^{b} (5)
｜玉 huai yü (T'ang, T'ai chou) III 24 : 11 (15)
｜｜ „ „ (T'ang, T'ai yüan) III 26 : 18 (13)
寰中 huan chung III 12 : 1 (1)
歡喜 huan hsi III 29 : 11 (14)
寰普 huan p'u III 12 : 2 (2)
慧安 hui an (Liu Sung, Chiang ling) I 11 : 14 (8)
｜｜ „ „ (Liu Sung, Lu shan) I 7 : 22 (15)
｜｜ „ „ (T'ang, Sung yo) III 18 : 11^{b} (7)
｜岸 hui an II 35 : 27^{b} (29)
惠安 hui an III 19 : 5^{b} (4)
慧常 hui chang II 40 : 15^{b} (10)[1]
｜暢 hui ch'ang II 12 : 25^{b} (17)
｜昭 hui chao III 18 : 19^{b} (10)
｜沼 hui chao III 4 : 12^{b} (10)
｜照 hui chao II 21 : (11)[2]
｜超 hui ch'ao (Liang) II 7 : 2 (1)
｜｜ „ „ (T'ang) II 23 : 10^{b} (6)
｜｜ „ „ (T'ang, Chung nan shan) II 38 : 6^{b} (5)

慧超 hui ch'ao (Ch'i) I 15 : 6 (17)
｜哲 hui chê II 11 : 6 (5)
｜震 hui chên II 39 : 25 (11)
｜乘 hui ch'êng II 31 : 7 (4)
｜成 hui ch'êng II 20 : 6^{b} (13)
｜寂 hui chi III 12 : 19^{b} (17)
｜基 hui chi I 9 : 8 (5)
｜集 hui chi I 9 : 21 (18)
｜皎 hui chiao II 7 : 14 (5)
｜簡 hui chien II 33 : 13 (10)
｜虔 hui ch'ien I 5 : 21^{b} (15)
｜遷 hui ch'ien II 14 : 20 (12)
｜智 hui chih III 2 : 19 (14)
｜持 hui ch'ih I 6 : 13^{b} (2)
｜｜ „ „ II 16 : 22^{b} (12)
｜進 hui chin (Ch'i) I 14 : 6 (13)
｜｜ „ „ (T'ang) II 29 : 1^{b} (7)
｜璡 hui chin II 28 : 5^{b} (2)
｜靜 hui ching (Liu Sung, Tung a) I 7 : 19 (11)
｜｜ hui ching (Liu Sung, Shan yin) I 8 : 5^{b} (4)
｜淨 hui ching II 3 : 8 (3)
｜敬 hui ching I 14 : 18^{b} (31)
｜警 hui ching III 24 : 3^{b} (5)
｜慶 hui ch'ing I 14 : 4 (7)
｜覺 hui chio (Chiang tu) II 14 : 4^{b} (3)
｜｜ „ „ (Ping chou) II 14 : 21 (13)

[1] Im Register des chüan irrtümlich als Nummer 9 bezeichnet.

[2] Diese Biographie ist nur im Register des chüan genannt, fehlt aber im Texte.

慧球 hui ch'iu I 9:15b (13)
｜綽 hui cho II 24:20b (9)
｜胄 hui chou II 39:23 (9)
｜主 hui chu II 27:20b (13)
｜璩 hui ch'ü I 15:10 (22)
｜重 hui chung (Ch'i) I 15:13 (27)
｜｜ „ „ (Sui) II 36:8b (6)
｜忠 hui chung (T'ang, Chün chou) III 9:8 (6)
｜｜ hui chung (T'ang, Shêng chou) III 19:24 (19)
｜方 hui fang II 26:10b (17)
｜芬 hui fên I 15:12 (25)
｜峯 hui fêng II 34:9 (24)
惠符 hui fu III 19:5 (3)
慧海 hui hai (Sui, Chiang tu) II 14:3 (2)
｜｜ „ „ (Sui, Hsi ching) II 13:6 (3)
｜脛 hui hêng II 11:7b (6)
｜熙 hui hsi II 24:24b (11)
惠祥 hui hsiang II 25:1b (1)
｜蕭 hui hsiao II 28:14b (5)
｜仙 hui hsien II 25:10 (9)
慧顯 hui hsien II 38:7b (6)
｜休 hui hsiu II 18:4b (2)
惠秀 hui hsiu III 19:26b (20)
慧璿 hui hsüan II 17:3 (2)
｜詢 hui hsün I 13:2 (3)
｜歡 hui huan II 22:22 (9)
｜義 hui i I 7:16 (8)
｜益 hui i I 13:16b (21)
慧意 hui i II 20:19 (23)
｜凝 hui i III 29:1b (2)
｜忍 hui jên I 15:5 (11)
｜日 hui jih (T'ang) III 29:6 (7)
｜｜ „ „ (Ming) IV 2:13 (17)
｜叡 hui jui I 7:11b (5)
｜榮 hui jung II 10:16b (12)
｜開 hui k'ai II 8:4b (5)
｜侃 hui k'an II 34:11b (27)
｜暠 hui kao II 15:3b (2)
｜觀 hui kuan I 7:15 (7)
惠寬 hui k'uan II 25:11b (10)
｜光 hui kuang II 27:3 (3)
慧恭 hui kung (T'ang) III 12:20b (18)
｜｜ „ „ (Sui) II 38:4b (3)
｜空 hui k'ung III 9:19 (13)
｜果 hui kuo I 14:5 (10)
｜覽 hui lan I 12:13b (14)
｜朗 hui lang III 8:18 (12)
｜稜 hui lêng (T'ang) II 16:19 (10)
｜｜ „ „ (Hou T'ang) III 13:10 (10)
惠立 hui li III 17:3 (3)
慧力 hui li I 14:14 (24)
｜亮 hui liang I 8:10 (10)
｜琳 (od. 林) hui lin (T'ang, Ch'ien t'ang) III 16:4 (5)
｜｜ hui lin (T'ang, Chang an) III 5:22b (14)

慧巖 hui yen II 34 : 9^b (25)

｜演 hui yen III 29 : 15^b (17)

｜誕 hui yen II 36 : 16^b (18)

｜因 hui yin (Tʻang, Chʻang an) II 15 : 2 (1)

｜｜ „ „ (Tʻang, Ching chou) II 35 : 26 (27)

｜隱 hui yin III 4 : 20^b (16)

｜約 hui yo II 7 : 4 (2)

｜猷 hui yu I 13 : 1 (1)

｜勇 hui yung II 9 : 7^b (3)

｜永 hui yung I 6 : 15^b (3)

｜豫 hui yü I 14 : 7^b (15)

｜瑜 hui yü II 16 : 23^b (13)

｜元 hui yüan I 14 : 13^b (23)

｜遠 hui yüan (Chin) I 6 : 1 (1)

｜｜ „ „ (Sui) II 10 : 24 (14)

｜｜ „ „ (Nan Sung) IV 4 : 12^b (8)

｜苑 hui yüan III 6 : 3 (4)

｜越 hui yüeh II 21 : 28^b (6)

｜頵 hui yün (Tʻang, Chang an) II 16 : 9 (4)

慧頵 hui yün (Tʻang, Su chou) II 16 : 13^b (7)

｜雲 hui yün (Sui) II 34 : 3^b (21)

｜｜ „ „ (Tʻang, Chang an) II 39 : 26 (12)

｜｜ „ „ (Tʻang, Tung ching) III 26 : 6^b (5)

洪眞 hung chên III 23 : 16 (15)

｜正 hung chêng III 24 : 7^b (11)

宏濟 hung chi IV 2 : 2^b (2)

弘智 hung chih II 31 : 18^b (6)

鴻楚 hung chʻu III 25 : 12^b (16)

弘充 hung chʻung I 8 : 19^b (23)

鴻莒 hung chü III 25 : 13 (17)

洪獻 hung hsien II 34 : 2^b (20)

鴻休 hung hsiu III 23 : 5^b (5)

宏忍 hung jên III 8 : 1 (1)

洪林 hung lin III 22 : 27^b (13)

｜滿 hung man II 35 : 24 (24)

弘明 hung ming I 14 : 6^b (14)

泓師 hung shih III 29 : 5 (6)

洪遵 hung tsun II 27 : 16^b (11)

｜偃 hung yen II 9 : 1^b (1)

I

義寂 i chi III 7 : 25^b (23)

｜淨 i ching III 1 : 1 (1)

｜楚 i chʻu III 7 : 23 (21)

｜莊 i chuang III 28 : 14 (13)

｜忠 i chung III 4 : 16 (13)

｜福 i fu III 9 : 1 (1)

｜湘 i hsiang III 4 : 13^b (12)

一行 i hsing III 5 : 3 (3)

義宣 i hsüan III 15 : 5^b (5)

｜玄 i hsüan III 12 : 5^b (6)

｜褒 i pao II 18 : 16 (5)

｜師 i shih III 20 : 20 (19)

遺俗 i su II 38 : 16 (13)

｜則 i tsê III 10 : 9^b (8)

義存 i tsun III 12 : 15 (14)

J

K

L

[1] Vgl. Einführung, p. 85.

M

N

[1] Vgl. Einführung, p. 85.

P

[1] Vgl. Einführung, p. 85.

普恆 p'u hêng I 12 : 15 (17)
｜光 p'u kuang III 4 : 6^b (3)
｜滿 p'u man III 20 : 19 (17)
｜明 p'u ming (T'ang, Hua chou) III 18 : 28 (15)
｜｜ p'u ming (Liu Sung) I 14 : 4 (8)
｜｜ „ „ (T'ang, T'ien t'ai) II 23 : 25 (12)
｜｜ „ „ (T'ang, P'u chou) II 25 : 4^b (3)
普善 p'u shan IV 2 : 11^b (13)
｜勝 p'u shêng III 28 : 14^b (14)
菩提流志 p'u t'i liu chih III 3 : 3 (4)
｜｜｜支 p'u t'i liu chih II 1 : 12^b (4)
｜｜達摩 p'u t'i ta mo II 19 : 6 (5)
普圓 p'u yüan II 37 : 9^b (3)
｜願 p'u yüan III 11 : 12 (10)

S

三慧 san hui II 16 : 12^b (6)
｜刀法師 san tao fa shih III 24 : 14 (19)
僧安 sêng an III 35 : 3 (1)
｜照 sêng chao (Sui) II 22 : 26 (12)
｜｜ „ „ (Wei) II 33 : 15^b (13)
｜｜ „ „ (Hou Han) III 7 : 17 (14)
｜肇 sêng chao I 7 : 4^b (3)
｜徹 sêng ch'ê (Liu Sung) I 7 : 23^b (18)
｜｜ „ „ (T'ang, P'u chou) II 24 : 27 (14)
｜｜ sêng ch'ê (T'ang, Ching chao) III 6 : 23^b (14)
｜濟 sêng chi I 6 : 17 (4)
僧迦跋澄 sêng chia po ch'êng I 1 : 20^b (11)
｜喬 sêng ch'iao II 8 : 3^b (4)
｜竭 sêng chieh III 27 : 1 (1)
｜伽 sêng ch'ieh III 18 : 6^b (6)
｜｜跋摩 sêng ch'ieh po mo I 3 : 18 (8)
｜｜婆羅 sêng ch'ieh p'o lo II 1 : 4^b (1)
｜｜提婆 sêng ch'ieh t'i p'o I 1 : 22^b (13)
｜緘 sêng chien III 22 : 6^b (7)
｜遷 sêng ch'ien (Liang) II 6 : 7^b (7)
｜｜ „ „ (Liang) II 8 : 14^b (12)[1]
｜璡 sêng chin I 8 : 11^b (12)
｜鏡 sêng ching I 8 : 10^b (11)
｜慶 sêng ch'ing I 13 : 17^b (22)

---

[1] Beide sêng ch'ien sind aus demselben Kloster. Bei dem zweiten gibt das Register des chüan irrig einen andern Namen (hui ch'ao).

僧周 sêng chou I 12 : 11 (9)
｜稠 sêng chʻou II 19 : 12^b (8)
｜鍾 sêng chung I 8 : 18 (21)
｜璩 sêng chʻü I 13 : 2 (4)
｜詮 sêng chʻüan I 7 : 20^b (13)
｜羣 sêng chʻün I 13 : 11^b (14)
｜範 sêng fan (Chʻi) II 10 : 1^b (1)
｜｜ „ „ (Sui) II 36 : 25^b (31)
｜鳳 sêng fêng II 15 : 17 (9)
｜富 sêng fu I 13 : 13^b (17)
｜副 sêng fu II 19 : 1^b (1)
｜覆 sêng fu I 14 : 5^b (12)
｜含 sêng han I 7 : 23 (17)
｜侯 sêng hou I 14 : 9 (19)
｜昕 sêng hsin II 36 : 22^b (28)
｜衒 sêng hsüan III 24 : 6 (9)
｜詢 sêng hsün II 8 : 11^b (11)
｜護 sêng hu I 14 : 21 (34)
｜晃 sêng huang II 39 : 12 (4)
｜惠 sêng hui I 11 : 15^b (10)
｜慧 sêng hui (Chʻi) I 9 : 6 (3)
｜｜ „ „ (Liu Sung) I 14 : 15^b (26)
｜洪 sêng hung I 14 : 16^b (28)
｜意 sêng i II 33 : 14^b (12)
｜柔 sêng jao I 9 : 7 (4)
｜饒 sêng jao I 15 : 2 (4)
｜若 sêng jo II 6 : 4^b (5)
｜叡 sêng jui I 7 : 1 (1)
｜蓋 sêng kai II 36 : 11^b (11)
｜可 sêng kʻo II 19 : 7 (6)
｜光 sêng kuang I 5 : 13 (5)

僧朗 sêng lang (Sui) II 12 : 24^b (16)
｜｜ „ „ (Wei) II 33 : 13^b (11)
｜(od. 法) 朗 sêng (od. fa) lang II 34 : 5^b (22)
｜亮 sêng liang I 14 : 17 (29)
｜林 sêng lin II 33 : 12^b (9)
｜倫 sêng lun II 25 : 15 (11)
｜䂮 sêng lüeh I 6 : 20 (8)
｜猛 sêng meng II 30 : 24 (7)
｜密 sêng mi II 8 : 1 (1)
｜妙 sêng miao II 10 : 11 (8)
｜勔 (= 勉) sêng mien II 30 : 22^b (6)
｜旻 sêng min II 6 : 8^b (8)
｜明 sêng ming (Tʻang) II 35 : 30^b (34)
｜｜ „ „ (Hou Chou) II 39 : 3 (2)
｜苞 sêng pao I 7 : 19 (12)
｜弻 (= 弼) sêng pi I 7 : 18^b (10)
｜辯 sêng pien (Chʻi) I 15 : 4 (9)
｜｜ „ „ (Tʻang) II 17 : 7 (5)
｜善 sêng shan II 21 : 29^b (8)
｜韶 sêng shao II 6 : 2^b (2)
｜審 sêng shên I 12 : 15^b (18)
｜盛 sêng shêng I 9 : 16 (14)
｜生 sêng shêng I 14 : 2^b (4)
｜實 sêng shih II 20 : 9^b (16)
｜世 sêng shih II 36 : 15 (16)

僧達 sêng ta (Ch'i) II 19 : 10^b (7)
｜｜ „ „ (T'ang) III 29 : 3^b (4)[1]
｜曇 sêng t'an II 12 : 18^b (11)
｜導 sêng tao I 8 : 2 (2)
｜定 sêng ting II 23 : 1^b (1)
｜粲 sêng tsan II 11 : 28^b (14)
｜藏 sêng tsang III 23 : 1 (1)
｜宗 sêng tsung I 9 : 11^b (8)
｜從 sêng ts'ung I 12 : 12^b (12)
｜度 sêng tu II 35 : 4^b (4)
｜瑋 sêng wei II 20 : 11^b (17)
｜崖 sêng yai II 37 : 2 (2)
｜業 sêng yeh I 13 : 1 (2)
｜印 sêng yin I 9 : 13 (10)
｜隱 sêng yin I 13 : 3 (6)
｜祐 sêng yu I 13 : 7 (13)
｜邕 sêng yung II 23 : 17^b (9)
｜瑜 sêng yü I 13 : 15^b (20)
｜遠 sêng yüan (Ch'i) I 9 : 3^b (2)
｜｜ „ „ (Liang) II 34 : 1^b (18)
｜瑗 sêng yüan III 4 : 21 (17)
｜淵 sêng yüan (Ch'i) I 8 : 16^b (18)
｜｜ „ „ (Sui) II 22 : 11^b (2)
｜雲 sêng yün II 34 : 1 (17)
沙囉巴 sha lo pa IV 1 : 3 (1)[2]

善繼 shan chi IV 1 : 15 (12)
｜啓 shan ch'i IV 3 : 2^b (4)
｜靜 shan ching III 13 : 12^b (13)
｜胄 shan chou II 14 : 15^b (9)
｜權 shan ch'üan II 40 : 12^b (7)
｜伏 shan fu II 26 : 1^b (14)
｜慧 shan hui II 38 : 10 (9)
｜曠 shan k'uang II 13 : 14 (9)
｜悟 shan wu IV 4 : 20 (15)
｜無畏 shan wu wei IV 2 : 1 (1)
上恆 shang hêng IV 16 : 3^b (4)
尙圓 shang yüan II 35 : 6^b (6)
少康 shao k'ang IV 25 : 2^b (3)
紹隆 shao lung IV 4 : 7^b (4)
｜闍梨 shao shê li II 37 : 20^b (10)
邵碩 shao shih I 11 : 13 (7)
紹宗 shao tsung IV 3 : 1^b (1)
｜巖 shao yen III 23 : 19 (20)
涉公 shê kung I 11 : 1 (1)
攝摩騰 shê mo têng I 1 : 1 (1)
闍那崛多 shê na chüeh to II 2 : 5 (2)
｜提斯那 shê t'i ssŭ na II 36 : 6 (3)
神照 shên chao II 15 : 25^b (12)
｜楷 shên ch'iai III 4 : 19^b (15)
｜鑑 shên chien III 20 : 21^b (20)
｜智 shên chih III 25 : 11 (14)

[1] Im Register des chüan ist der Name irrig als 僧建 sêng chien angegeben.

[2] Vgl. Einführung, p. 85.

T

[1] Der Name ist nur im Register des chüan aufgezählt, die Biographie selbst aber fehlt, wie auch im Register unter dem Namen bemerkt ist.

曇遷 tʻan chʻien (Sui) II 22 : 1^{b} (1)
| | „ „ (Chʻi) I 15 : 3^{b} (7)
| 智 tʻan chih I 15 : 4 (8)
| 進 tʻan chin I 15 : 6 (16)
| 清 tʻan chʻing III 15 : 19 (18)
| 准 tʻan chun II 8 : 1^{b} (2)
| 崇 tʻan chʻung II 21 : 26 (5)
| 斐 tʻan fei I 9 : 21^{b} (19)
| 霍 tʻan ho I 11 : 1^{b} (2)
| 相 tʻan hsiang II 20 : 12^{b} (18)
| 瑎 tʻan hsieh II 36 : 11 (12)
| 顯 tʻan hsien II 30 : 4 (3)
| 獻 tʻan hsien II 25 : 5^{b} (4)
| 休 tʻan hsiu III 27 : 13^{b} (14)
| 選 tʻan hsüan II 31 : 1^{b} (1)
| 詢 tʻan hsün II 20 : 14^{b} (20)
| 華 tʻan hua IV 4 : 25 (21)
| 徽 tʻan hui I 5 : 17 (10)
| 弘 tʻan hung I 13 : 18^{b} (24)
| 一 tʻan i III 14 : 29 (20)
| 翼 tʻan i (Chin) I 5 : 14^{b} (8)
| | „ „ (Liu Sung) I 14 : 16 (27)
| 榮 tʻan jung II 24 : 5 (3)
| 幹 tʻan kan I 15 : 5^{b} (15)
| 柯迦羅 tʻan ko chia lo I 1 : 8 (5)
| 覲 tʻan kuan II 36 : 21 (26)
| 光 tʻan kuang (Liu Sung) I 15 : 11 (24)
| | „ „ (Tʻang) II 29 : 9 (12)

曇亮 tʻan liang II 36 : 33 (41)
| 鸞 tʻan luan II 7 : 9^{b} (3)
| 倫 tʻan lun II 25 : 3 (2)
| 密 tʻan mi IV 6 : 14 (14)
| 摩流支 tʻan mo liu chih I 2 : 12 (3)
| | 蜜多 tʻan mo mi to I 3 : 19 (9)
| | 難提 tʻan mo nan tʻi I 1 : 21^{b} (12)
| | 耶舍 tʻan mo yeh shê I 1 : 25 (15)
| 辯 tʻan pien I 15 : 5^{b} (13)
| 斌 tʻan pin I 8 : 9 (9)
| 憑 tʻan pʻing I 15 : 5 (10)
| 晟 tʻan shêng III 11 : 13^{b} (11)
| 始 tʻan shih I 11 : 10^{b} (5)
| 遂 tʻan sui II 36 : 20^{b} (25)
| 邃 tʻan sui I 14 : 1 (1)
| 道開 tʻan tao kʻai I 10 : 14 (2)
| 特 tʻan tʻê III 18 : 1 (1)
| 諦 tʻan ti I 8 : 1 (1)
| 調 tʻan tʻiao I 15 : 6 (19)
| 藏 tʻan tsang (Tʻang, Chang an) II 15 : 14^{b} (7)
| | „ „ (Tʻang, Nan yo) III 11 : 9 (6)
| 璀 tʻan tsʻui III 8 : 12 (6)
| 遵 tʻan tsun II 10 : 3^{b} (2)
| 宗 tʻan tsung I 15 : 10^{b} (23)
| 度 tʻan tu I 8 : 16^{b} (19)
| 無懺 tʻan wu chʻan I 2 : 21 (7)

[1] Nur im Register genannt, die Biographie fehlt. Vgl. p. 105

道行 tao hsing (Nan Sung) IV 4:22ᵇ (18)
｜休 tao hsiu II 37:22ᵇ (12)
｜宣 tao hsüan III 14:1 (1)
｜慧 tao hui (Chʻi) I 8:17 (20)
｜｜ „ „ (Liu Sung) I 15:2ᵇ (5)
｜會 tao hui II 32:9ᵇ (8)
｜洪 tao hung II 18:14ᵇ (4)
｜義 tao i III 21:4 (3)
｜一 tao i III 10:1 (1)
｜儒 tao ju I 15:12ᵇ (26)
｜融 tao jung (Chin) I 6:21 (9)
｜｜ „ „ (Liang) II 33:9 (6)
｜光 tao kuang III 14:25 (16)
｜貴 tao kuei II 36:13 (13)
｜立 tao li I 5:18 (11)
｜亮 tao liang (Liu Sung) I 8:6ᵇ (6)
｜｜ „ „ (Tʻang, Ping chou) II 29:2ᵇ (8)
｜｜ tao liang (Tʻang, Yüeh chou) III 8:14 (8)
｜琳 tao lin I 14:10ᵇ (21)
｜林 tao lin II 23:3 (2)
｜寵 tao lung II 9:22ᵇ (9)
｜猛 tao mêng I 8:12ᵇ (13)
｜密 tao mi II 36:3 (1)
｜旻 tao min IV 5:21ᵇ (18)
｜穆 tao mu II 35:8 (8)
｜判 tao pʻan II 14:7 (4)
道丕 tao pʻei III 17:24 (18)
｜標 tao piao III 15:17 (17)
｜辯 tao pien (Wei) II 7:14ᵇ (6)
｜｜ „ „ (Sui) II 35:21ᵇ (22)
｜憑 tao pʻing II 10:5ᵇ (4)
｜愼 tao shên II 10:10ᵇ (7)
｜生 tao shêng II 36:28ᵇ (35)
｜盛 tao shêng I 8:19 (22)
｜世 tao shih III 4:5 (2)
｜首 tao shou I 15:6 (18)
｜樹 tao shu III 9:18 (12)
｜樞 tao shu IV 6:7 (6)
｜舜 tao shun II 22:20ᵇ (8)
｜順 tao shun II 36:13ᵇ (14)
｜邃 tao sui III 29:9 (10)
｜遜 tao sun II 16:6 (3)
｜嵩 tao sung (Chʻi) I 14:8 (16)
｜｜ „ „ (Sui) II 36:34 (42)
｜泰 tao tʻai II 33:8ᵇ (5)
｜登 tao têng II 7:15ᵇ (7)
｜澄 tao tʻêng s. tao chʻêng
｜璨 tao tsʻan II 36:10ᵇ (9)
｜祖 tao tsu I 6:19 (7)
｜遵 tao tsun III 27:3 (4)
｜宗 tao tsung (Liang) II 8:8ᵇ (8)
｜｜ „ „ (Tʻang, Chang an) II 13:13ᵇ (8)
｜｜ tao tsung (Tʻang, Tʻung chou) II 16:11 (5)

[1] Die beiden tsu chio gehören zu demselben Kloster.

祖住 tsu chu IV 3:5b (7)
丨儞 tsu êrh [1] IV 2:12 (14)
丨先 tsu hsien IV 6:16 (16)
尊法 tsun fa III 2:15 (8)
遵誨 tsun hui III 28:3 (3)
存壽 tsʻun shou III 13:6b (6)
宗哲 tsung chê III 4:23 (19)
丨季 tsung chi III 7:18b (16)
丨合 tsung ho III 22:10b (10)
丨顯 tsung hsien IV 6:4 (3)
丨杲 tsung kuo IV 4:5b (3)
丨亮 tsung liang III 27:12b (13)
丨密 tsung mi III 6:13 (11)
丨淵 tsung yüan III 30:16 (19)
從諫 tsʻung chien III 12:5b (7)
丨禮 tsʻung li III 16:14 (15)
丨審 tsʻung shên III 25:12 (15)
丨諗 tsʻung shên III 11:15 (13)
丨彥 tsʻung yen III 28:10b (9)

從隱 tsʻung yin III 7:18 (15)
端甫 tuan fu III 6:11 (10)
丨仙 tuan hsien IV 5:22 (19)
丨裕 tuan yü IV 4:9 (5)
童眞 tʻung chên II 14:10b (6)
丨進 tʻung chin II 35:11 (11)
通闍梨 tʻung shê li II 35:17 (17)
丨達 tʻung ta II 34:21b (34)
丨幽 tʻung yu II 27:15b (10)
自覺 tzü chio III 26:4b (4)
丨新 tzü hsin III 30:14 (17)
丨回 tzü hui IV 5:4 (2)
子鄰 tzü lin III 3:8b (11)
自在 tzü tsai III 11:1 (1)
子文 tzü wên IV 1:16b (13)
丨瑀 tzü yü III 26:14b (9)
自圓 tzü yüan IV 6:10b (10)
慈藏 tzü tsang II 32:13b (10)

W

萬迴 wan hui III 18:13b (8)
亡名 wang ming [2] II 9:18b (8)
丨丨 „ „ III 19:8b (7)
丨丨 „ „ III 21:16b (11)
丨丨 „ „ III 22:4 (5)
丨丨 „ „ III 24:12b (17)
丨丨 „ „ III 30:5 (7)
維祇難 wei chʻi nan I 1:14 (7)
惟勁 wei ching III 17:23 (17)

惟靖 wei ching III 12:23 (20)
丨慤 wei chio III 6:1 (1)
丨忠 wei chung (Tʻang, Huang lung shan) III 9:13 (8)
丨丨 wei chung (Tʻang, Chʻêng tu) III 19:27 (21)
威秀 wei hsiu III 17:1 (1)
惟寬 wei kʻuang III 10:8 (7)
丨恭 wei kung III 25:10 (12)
丨實 wei shih III 26:16 (10)

[1] In Kʻang hsi's Lexikon nicht erwähnt, Aussprache nur vermutungsweise.

[2] So werden eine Reihe von Mönchen bezeichnet, deren Klostername nicht mehr bekannt ist.

Y

願誠 yüan chʻêng III 27 : 17^{b} (20)
圓寂 yüan chi III 10 : 15^{b} (11)
丨智 yüan chih III 11 : 16 (15)
元皎 yüan chiao III 24 : 9 (13)
圓鏡 yüan ching IV 3 : 5^{b} (6)
袁覺 yüan chio IV 4 : 24^{b} (20)
元崇 yüan chʻung III 17 : 8^{b} (7)
員相 yüan hsiang III 29 : 3 (3)
元曉 yüan hsiao III 4 : 17 (14)
圓修 yüan hsiu III 11 : 11^{b} (9)
元慧 yüan hui III 23 : 7 (7)
丨康 yüan kʻang III 4 : 8 (6)
丨浩 yüan kʻao III 6 : 7 (7)
圓觀 yüan kuan III 20 : 13 (13)
丨光 yüan kuang II 15 : 7^{b} (5)
元珪 yüan kuei III 19 : 1^{b} (2)
丨表 yüan piao III 30 : 2^{b} (3)
圓紹 yüan shao III 13 : 1 (1)
緣德 yüan tê IV 13 : 17 (16)
圓測 yüan tsʻê III 4 : 7^{b} (5)
丨通 yüan tʻung II 33 : 17^{b} (15)
丨暈 yüan yün III 5 : 8 (5)
允若 yün jo IV 1 : 12 (10)
蘊能 yün nêng IV 6 : 2^{b} (2)
雲辯 yün pien IV 4 : 19^{b} (14)
丨邃 yün sui III 29 : 19^{b} (23)
允文 yün wên III 16 : 10 (12)

The royal dates in the Niya inscriptions.

By

Sten Konow, Kristiania.

Among the Kharoṣṭhī records found by Sir Aurel Stein at Niya in Chinese Turkistan there are many which are dated in an unidentified era. This fact has been duly noted by Sir Aurel in the famous report of his first expedition, where we read:[1] ‚The writing... often showed at the commencement a Kharoṣṭhī numerical figure preceded by a word which I very soon made out to be the Sanskrit or Prākrit *saṃvatsare* „in the year". Immediately after came the words *mahanuava maharaya* „His Excellency the Mahārājā", as found already in the initial formula of the wedge-shaped tablets, but followed here by what I concluded to be the name of the ruling king, always showing the genitive ending *sa*. Next there appeared with equal regularity numerical figures preceded by the words *mase* and *divase*, „in the... month" and „on the day". There could be no doubt that these particular tablets contained documents fully dated.'

The Niya inscriptions have now been edited by Messrs. Boyer, Rapson and Senart,[2] and some new materials have been made available in the plates accompanying Sir Aurel's monumental account of his second expedition.[3]

---

[1] Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan. Oxford 1907, Vol. i, p. 325.

[2] Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. P. i. Text of Inscriptions discovered at the Niya Site 1901. Oxford 1920.

[3] Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. Vol. i-v. Oxford 1921.

It will be seen from the edition of the Niya inscriptions discovered in 1901 that not all the dated documents contain the name of a ruling prince. Moreover, the date is not always given in full. The state of things in the dated records where no royal name is mentioned, is as follows:—

The date is given in full in Nos. 5, 8, 90, 98, 110,[1] 120, 123, 132, 149,[2] 155, 193, 213, 236, 296, 350, 369,[3] and probably also in No. 154, where there is a break after *saṃvatsare 20 4 4 1*, and in No. 203, where only the numerical figures 4 4 are left of the date. No. 121 only mentions the year and the month, and in Nos. 186, 215 and 378 neither the month nor the day are mentioned. The year, on the other hand, is left unmentioned in Nos. 82, 88, 147, 191, 238, 272, 291, 348, 351, 357, 358, 362, and 368.

This irregularity is no doubt due to the nature of the different documents and need not detain us in the present place. I shall only mention that the earliest and latest years mentioned are 3 and 30 respectively.

I now turn to the dates containing royal names and titles, and in reproducing them I have not found it necessary to mark the difference in the shape of some of the letters. Nor have I made any attempt at distinguishing between *ṇ* and *n*, as we can see from the Sanskrit stanzas reproduced in Plate XXIV of Serindia that the state of things is different from what I found to be the case in the Kharoṣṭhī manuscript of the Dhammapada.[4] On the other hand I have consistently written *tś* for the editors' *ts*.

The dates of these inscriptions are:—

No. 116, N. iv. 52, *saṃvatśare 4 3 mahanuava maharaya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase 4 2 divase 10 4 taṃ kālaṃmi*, in the

---

[1] Here we find the name of the month *ṣodhaṃma*, and not, as is usually the case, the serial number.

[2] Read *saṃ 10 4 4 1* instead of *saṃme 4 4 1*.

[3] The editors read *saṃvatsara* (or, *ri*)*ya mase 2 tivase 4 1*, but I suppose that what they read as *ya* is in reality the numerical figure 10.

[4] s. Festschrift Windisch, pp. 87 f.

7th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 6th month, on the 14th day, at that time;

No. 169, N. v. 6, *saṃvatśare 20 4 2 mahanuava maharaya jiṭugha Mayiri devaputrasa mase 10 iśa chunaṃmi*, in the 26th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Mayiri, the Devaputra, in the 10th month, at this instant; the day is not given;

No. 180, N. v. 18, [*saṃvatśare*] *10 3 mahanuava maharaya jiṭu.. Mayiri devaputrasa mase 4. tivase 20 4 2 iśa chun.mi*, in the 13th year [of the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭu[gha] Mayiri, the Devaputra, in the (6th, or, 7th) month, on the 26th day, at this instant; the record also contains a second date *saṃvatśare 10. 2* (or, *3*) *mahanuava maharaya jiṭuga Mayiri devaputrasa mase 4 4 1 tivase* [*10*] *4 3 iśa chunaṃmi*, i. e. the 16th (or, 17th) year, the 9th month and the 17th day;

No. 187, N. vi. 7, *saṃvatśare 4 1 mas. 4 3 divas. 4 2 nuava* [!] *maharaya Aṃguva...*, in the 5th year, in the 7th month, on the 6th day [during the reign] of the mighty Mahārāja Aṃguva[ka]. The akṣaras following after *Aṃguva* seem to be illegible;

No. 195, N. vii. 1 a, b, *saṃvatśare 10 4 1 mahanuava maharaya jiṭuṃgha Mahiriya devaputrasa mase noksari divase 20 iśa chunaṃmi*, in the 15th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭuṃgha Mahiriya, the Devaputra, in the month Noksari, on the 20th day, at this instant;

No. 204, N. x. 3, *saṃvatśare 4 3 mahanuava maharaya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase 4 1 divase 10 2 iśa chunaṃmi*, in the 7th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 5th month, on the 12th day, at this instant;

No. 209, N. xi. 1, *saṃvatśare 3 mahanuava maharāya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase pratame divase 10 2 taṃ kālaṃmi iśa chunaṃmi*, in the 3rd year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the first month, on the 12th day, at that time, at this instant;

No. 222, N. xv. 11a, *saṃvatśare 20 2 mahanuava maharaya jiṭuga Mayiri devaputrasa mase prathame 1 tivase 20 4 1 iśa chunaṃmi*, in the 22nd year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭuga Mayiri, the Devaputra, in the first, 1st, month, on the 25th day, at this instant;

No. 298, N. xv. 122, *saṃvatśare 10 4 3 mahanuava maharaya jiṭuṃgha Mairiya devaputrasa iśa chunaṃmi mase 4 divase 10 4 3*, in the 17th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭuṃgha Mairiya, the Devaputra, at this instant, in the 4th month, on the 17th day;

No. 318, N. xv. 151, *saṃvatśare 4 4 1 mahanuava maharaya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase 3 divase 10 4 4 1 iśa chunaṃmi*, in the 9th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 3rd month, on the 19th day, at this instant;

No. 321, N. xv. 154a and 157, *[saṃ]vatśare 20 1 mahanuava... iśa chunaṃmi*, in the 21st year [during the reign] of the mighty... at this instant;

No. 322, N. xv. 155, *saṃvatśare 20 1 mahanuava maharaya jiṭuga Mayiri devaputrasa mase 2 divase 10 1 iśa chunaṃmi*, in the 21st year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭuga Mayiri, the Devaputra, in the 2nd month, on the 11th day, at this instant;

No. 324, N. xv. 158, *saṃvatśare 4 mahanuava maharaya Mairi devaputrasa mase 3 divase 10 3 iśa chunaṃmi*, in the 4th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Mairi, the Devaputra, in the 3rd month, on the 13th day, at this instant;

No. 327, N. xv. 162, *saṃvatśare 20 3 mase 2 divase 4 mahanua* [!] *maharaya jiṭ.[ga]...[va]putrasa iśa chunaṃmi*, in the 23rd year, in the 2nd month, on the 4th day [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭuga..., the Devaputra, at this instant;

No. 331, N. xv. 166, *saṃvatśare 10 1 mahanuava maharaya jiṭugha Mairi devaputrasa mase 2 divase 4 4 iśa chunaṃmi*, in the 11th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Mairi, the Devaputra, in the 2nd month, on the 8th day, at this instant;

No. 343, N. xv. 185, *saṃvatśare 4 4 mahanuava maharaya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase 10 2 divase 4 4 1 iśa chunaṃmi*, in the 8th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 12th month, on the 9th day, at this instant;

No. 345, N. xv. 10, *saṃvatśare 4 4 1 mahanuava maharaya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase 3 divase 4 1 iśa chunaṃmi*, in the 9th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 3rd month, on the 5th day, at this instant;

No. 401, N. xvii. 2, *saṃvatśare 10 mahanuava maharaya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase 4 2 divase 10 iśa chuṃnaṃmi*, in the 10th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 6th month, on the 10th day, at this instant;

No. 415, N. xxi. 3, *saṃvatśare 4 3 bhaṭaragasa mahanuava maharaya ciṭughi Mahiriya devaputrasa mase 3 tivase 4 1 iśa chuṃnaṃmi*, in the 7th year [during the reign] of the Bhaṭṭāraka, the mighty Mahārāja Ciṭughi Mahiriya, the Devaputra, in the 3rd month, on the 5th day, at this instant. According to the accompanying plate it seems possible that the year is 23 and the day 21 and not 7 and 5 respectively. I am also in doubt about the reading *ciṭughi*;

No. 418, N. xxi. 6 a, *saṃvatśare 20 20* (or, *10*) *4 2 mahanuava maharaya jiṭuṃgha Aṃgoka devaputrasa mase 3 divase 20* (or, *10*) *1 iśa chunaṃmi*, in the 46th (or, 36th) year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭuṃgha Aṃgoka, the Devaputra, in the 3rd month, on the 21th (or, 11th) day, at this instant. Instead of Aṃgoka we should perhaps read Aṃgoṅka;

No. 419, N. xxi. 4, *saṃvatśare 20 4 4 mase 10 1 ti[va]s. 10* (or, *ti*) *3* (or, *4 1*) *maharaya jiṭugha Aṃkvaga devaputrasa chunaṃmi*, in the 28th year, in the 11th month, on the 13th (or, 5th) day [during the reign] of the Mahārāja Jiṭugha Aṃkvaga, the Devaputra, at the instant;

No. 420, N. xxi. 8, *saṃvatśare 20 4 3 mahanuava maharāya jiṭugha Mayiri devaputrasa mase 1 divase 10 4 iśa chunaṃmi*, in the 27th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Mayiri, the Devaputra, in the 1st month, on the 14th day, at this instant;

No. 422, Niya 22. i. 1901. a, *saṃvatśaraye 3 mas. 4 3 sast.hi 4 4 maharajasa rajatirajasa mah...sa mahanuava raja Tajaka devaputrasa asti chunaṃmi*, in the 3rd year, in the 7th month, after 8 days [during the reign] of the Mahārāja Rājātirāja..., of the mighty Rājan Tajaka, the Devaputra, at this instant;

No. 425, Niya 1. iii. 1901, ...[*tśare*] *20 4 4 mahanuava maharaya jiṭugha Mayiri devaputrasa mase 4 divase 2 iśa chunaṃmi*, in the 28th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Mayiri, the Devaputra, in the 4th month, on the 2nd day, at this instant;

To these we must add the new materials mentioned or published by Sir Aurel Stein in Serindia.

On p. 232 a deed of sale, N. XXIV. viii. 74, is mentioned, which is said to be dated in the 17th year of the king Jiṭugha Aṃguvaka, in the 12th month and on the 8th day. We are informed that the document has a seal with four Chinese ,seal characters', which the late M. Chavannes has read as *Shan-shan chün-yin*, seal of the [chief official of the] command of Shan-shan, i. e. the Lop-nōr territory. We are further told that the ,Kingdom of Ching-chüeh, the chief settlement of which must be located at the Niya Site, was dependent on Shan-shan or the Lop-nōr territory during the period which preceded the abandonment of the ancient oasis towards the end of the third century A. D.'. The deed is stated to end with the remark: ,This deed is written by the writer Tamaśpaputra, at the order of the mahātman, the writer Mogata. This document is for the instruction of Koñaya.' Then follows, after a space: ,The string is cut by *toṃgha* Yāṃcā (?) by name.' I shall discuss this important document below.

In the tables accompanying Serindia we find the following dates:

N. XXII. iii. 13 (Plate XXV) *saṃvatśare 10 mahanuhava maharāya jiṭugha Vaṣmana deputrasa* [!] *mase 4 2 divase 20* [?] *iśa*

chunaṃmi, in the 10th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 6th month, on the 20th (?) day, at this instant;

N. XXIV. viii. 80 (Plate XXII) *saṃvatśare 20 maharayatirayasa mahanuava maharaya jiṭu[gha] Mayiri devaputrasa mase 10 divase 3 iśa chunaṃmi*, in the 20th year [during the reign] of the Mahārājātirāja the mighty Mahārāja Jiṭugha Mayiri, the Devaputra, in the 10th month, on the 3rd day, at this instant;

N. XXIV. viii. 85 (Plate XXI) *saṃvatśare 20 mase 4 divase 20 2 mahanuava ma[haraya] jiṭugha [Aṃ]goka devaputrasa chunaṃmi*, in the 20th year, in the 4th month, on the 22nd day [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Aṃgoka, the Devaputra, at the instant. The letters are much effaced. The document has subsequently been rewritten, and on the reverse of the covering tablet there is a new legend beginning *saṃvatśare 4 mase 2 divase 20 4 4 mahanuhava maharaya jiṭugha devaputrasa Mahiriyasa iśa chunaṃmi*, in the 4th year, in the 2nd month, on the 28th day [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha, the Devaputra Mahiriya, at this instant;

N. XXIV. viii. 96 (Plate XXIII) *saṃvatśare 10 4 3 mahanuhava maharaya jiṭugha Mairiya devaputrasa mase 4 1 divase 20 iśa chunaṃmi*, in the 17th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Mairiya, the Devaputra, in the 5th month, on the 20th day, at this instant;

N. XXVI. vi. 1 (Plate XXVI) *saṃvatśare 4 3 maha[nuava ma]haraya jiṭugha Vaṣmana devaputrasa mase 4 2 tivase 20 4 1 iśa chunaṃmi*, in the 7th year [during the reign] of the mighty Mahārāja Jiṭugha Vaṣmana, the Devaputra, in the 6th month, on the 25th day, at this instant.

There is still another document of a similar kind, which was found at the Loulan site, L. A. IV. ii. 2 (Plate XXXVIII). The first line is much defaced, what can be made out runs [*saṃ*]*vatśare* ... *maharaya Aṃgoka devaputrasa mase 4* [*4*]. *divase 4 2 iśa chunaṃmi*, in the ... year [during the reign] of the Mahārāja Aṃgoka, the Devaputra, in the 9th month, on the 6th day, at this instant. There is not

sufficient space between *vatśare* and *maharaya* for more than three characters, and the last one seems to be the figure for 4, while there are traces of what looks like 20 after *vatśare*. The year is therefore perhaps 28 or 34.

If we compare the details of these dates, it will be seen that the common practice is to indicate the year, the month and the day by means of serial numbers, just as is the case in the Chinese documents discovered in Eastern Turkistan and in the Kuci records published by Professor Sylvain Lévi.[1]

In the later Khotanī records first noticed by the late Dr. Hoernle,[2] on the other hand, the name, and not the serial number of the month is given, and the same is the case in the Indian Kharoṣṭhī inscriptions of the Indo-Scythian princes.[3]

From this state of things we would naturally infer that the base of the chronology of the Niya documents is Chinese, the more so because such is the case in the Kuci as well as in the Khotanī records, which are dated in *nien-hao* years.[4] If we further bear in mind that a series of Chinese documents were found together with the Kharoṣṭhī inscriptions, that one of them is dated in A. D. 269, and that the Niya Site was abandoned about the end of the 3rd century A. D.,[5] it would seem to be comparatively easy to settle the question about the date. There are, however, some difficulties.

In the first place it is evident that the Niya Site had been occupied during a considerable period before it was abandoned in the 3rd century. The layer of refuse found in N. xv was close on four feet thick, and it is extremely improbable that all the documents found there belong to the last period of the occupation. Sir Aurel Stein[6]

---

[1] JA. XI. ii, pp. 311 ff.

[2] A Report of the British Collection of Antiquities from Central Asia, Pt. ii. Calcutta 1902, pp. 30 ff.

[3] Cf. the list in Ep. Ind. xiv, pp. 135 f.

[4] Cf. Lévi, l. c., pp. 316 ff.; Konow, Ostasiatische Zeitschrift viii (Festschrift Hirth), pp. 226 f.

[5] Cf. Stein, Ancient Khotan, i, pp. 370 ff.

[6] Serindia, pp. 220 f.

definitely states that some of the Chinese documents discovered at the Niya Site are inscribed with characters of the same kind as those used in records of the former and later Han times. The time of the Kharoṣṭhī inscriptions cannot, therefore, be fixed within narrow limits.

Secondly, it would be necessary to point at some early Chinese *nien-hao* period covering a sufficient number of years to suit the case. It will be seen from the inscriptions that they range between the year 3 and the year 36 or 46. None of the old *nien-hao* periods are of such a length.

On the other hand, some peculiarities lead us to look for the origin of the era used in the Niya inscriptions in another quarter.

In at least one case, in No. 195, the month is named, *noksari*, and not numbered.[1] It is possible that *ṣodhaṃma* in No. 110, and *dhaśaṃmi masaṃmi* in No. 401 are likewise names of months. I cannot, however, make anything out of these words, and I do not think it unlikely that they are ordinal numerals, the 6th and 10th respectively, in which case *ṣodhaṃma* might be formed on the analogy of Khotanī *hodama*, seventh. In *noksari*, on the other hand, I think that we can recognize the ‚new-year's' month, corresponding to *Nausaryī* in the Khorasmian and *Nausard* in the Sogdian calendar. In a similar way the later Khotanī documents give the names of some months in a form which reminds us of the Khorasmian calendar, thus *Jeri*, Kh. *Jīrī*; *Haṃtyaji*, Kh. *Hamdādh*; *Skarihvāri*, Kh. *Iṣkarevarī*. There can hardly be any doubt that the names of the months occurring in the Khotanī documents as well as the name *noksari* point to some Iranian source, and it may reasonably be questioned whether the dating of the Niya inscriptions is not after all of Iranian and not of Chinese origin.

Some details in the arrangement of the dates as well as the titles of the rulers remind us of the inscriptions of the Indo-Scythians, and, more especially, of those of the Kuṣanas, of whom we know

[1] Similarly, in the Kuci records we sometimes find special names of some of the months, viz. *wăırsaññe* and *rapaññe*, the 11th and 12th months, respectively; cf. Lévi, l. c., p. 321.

that they, in their coin legends, used the ancient Iranian language spoken in Khotan.

Above all I want to draw attention to the title *devaputra*, which occurs in all inscriptions with the exception of No. 187, where the passage which ought to contain it, cannot be made out. It is a well-known fact that this title is characteristic of the Kuṣana rulers.

The name of the king usually precedes the title. Only in the second inscription of N. XXIV. viii. 85 we find *devaputrasa Mahiriyasa*.

The common royal titles used in the records are *mahanuava maharaya*. In No. 415, however, they are preceded by the title *bhaṭaraga*; in No. 419 *mahanuava* is omitted; in N. XXIV. viii. 80 we have *maharayatiraya mahanuava maharaya*, and in No. 422 we find *maharaja rajatiraja* followed by a name or title of which only the beginning *mah* and the termination *sa* have been made out, and then *mahanuava raja*.

A similar variety is found in the Kharoṣṭhī inscriptions of the Kuṣanas. We have *maharaja* alone in the Panjtar and Manikyala inscriptions; *maharaja rajatiraja* on the Wardak vase; *maharaja rajatiraja devaputra* in the Taxila plate of Saṃvat 136 and in the Sue Vihar inscription, and the same titles with the addition *kaïsara* in the Ara epigraph. If we compare the titles in the Brāhmī inscriptions of the Kuṣanas,[1] we find *rājan* in No. 76; *devaputra* in No. 18 and perhaps in Nos. 80 and 919; *mahārāja* in Nos. 22, 42, 45[a], 46, 66, 68, 151[b], 927; *mahārāja devaputra* in Nos. 23, 38, 41, 43, 51, 52, 151[a], 918; *mahārājātirāja* in No. 79; *mahārāja rājātirāja* in No. 149[b]; *mahārāja rājātirāja ṣāhi* in No. 72; *mahārāja rājātirāja devaputra* in Nos. 35, 56, 60, 62, and *mahārāja rājātirāja devaputra ṣāhi* in Nos. 21, 69[a], 149[a] and 161.

Another peculiarity of the Niya records is the stringing together of titles and names without any case inflexion. Thus in No. 169 *mahanuava maharaya jiṭugha Mayiri devaputrasa*, where only the last word *devaputra* is inflected. The scribe who entered the second

[1] I quote from Lüders, A List of Brahmi Inscriptions. Ep. Ind., Vol. x, Appendix.

inscription in N. XXIV. viii. 85 in the only one who does not place the King's name before, but adds it after the title *devaputrasa*. That is the reason for putting the name in the genitive case. The string of titles and names considered as a syntactic unity was at an end with *devaputrasa*.

It is of interest to note that we find a similar state of things in Khotanī documents and in Indian inscriptions.[1]

Moreover, the arrangement of the dates shows a similar absence of stereotype form both in the Niya and in the Indian inscriptions. The usual arrangement in Niya is year, titles and name of the ruler, month, day. In some cases, viz. in Nos. 187, 419, 422 and N. XXIV. viii. 85, however, we have the succession year, month, day, titles and name. After the date we usually find the words *iśa chunaṃmi* or *taṃ kalaṃmi*, but in No. 298 *iśa chunaṃmi* is inserted between the king's titles and the month.

The state of things in the Kharoṣṭhī inscriptions of the Kuṣanas is as follows:— the Panjtar inscription, *saṃ 1 100 20 1 1 śravaṇasa masasa di prathame 1 maharajasa Guṣaṇasa rajami*; the Taxila plate, *sa 1 100 20 10 4 1 1 ayasa aṣaḍasa masasa divase 10 4 1 iśa divase*, and the name of the ruler is only mentioned in the blessing in l. 3; the Sue Vihar plate, *maharajasya rajatirajasya devaputrasya Kaniṣkasya saṃvatśare ekadaśe saṃ 10 1 daisikasya masasa divase aṭhaviśe di 20 4 4 etra divase*; the Zeda inscription, *saṃ 10 1 aṣaḍasa masasa di 20 utaraphaguṇe iśe chuṇami khade kue muraḍasa marjhakasa Kaṇiṣkasa rajami*; the Manikyala inscription, *saṃ 10 4 4 etra purvae maharajasa Kaneṣkasa* with the month and the day added below; the Ara inscription, *maharajasa rajatirajasa devaputrasa kaïsarasa Vajheṣkaputrasa Kaniṣkasa saṃbatśarae ekacapariśai saṃ 20 20 1 jeṭhasa masasa di 20 4 1 iśa divasachuṇami*; the Wardak vase, *saṃ 20 20 10 1 masye Arthamisiya sasteki 10 4 1 imeṇa gadiyeṇa*, the name of the king being mentioned in the blessing.

---

[1] See my remarks in Ostasiatische Zeitschrift viii, pp. 222 f. I believe that the coin legend *ṣaonano ṣao Kaneṣki koṣano* is an example of the same irregularity and that the Greek version is a direct rendering of it.

It will be seen that there is no settled rule. We find the arrangement year, month, day, king in Panjtar, Taxila, Zeda and Wardak; king, year, month, day in Sue Vihar, and year, king, month, day in Manikyala. The king's name is, moreover, only to be found in the context in Taxila and Wardak. We may also note the insertion of the words *etra purvae* between the year and the king's name in Manikyala. If we bear in mind that the ancient Indian way of dating royal proclamations, to judge from the Aśoka inscriptions, the Khāravela epigraph, the Besnagar pillar inscription, the Pabhosa inscription of Udāka, &c., was to mention the current year of the individual reign, we will be inclined to think that the inscriptions of the Indo-Scythians represent an attempt at establishing dynastic eras, at the same time following the ancient Indian method. The close parallelism apparent in the Niya records leads us to think of a possible connexion between the two. I may add that such a supposition is further strengthened by the use of the same word *sasta* for the days of the month in the Niya inscription No. 422 (cf. also Nos. 153 and 329) and in Indian Kharoṣṭhī inscriptions such as the brass box lid inscription of Saṃ 18, the Hidda inscription of Saṃ 28 and the Wardak vase inscription.

So far as I can see it is highly probable that there is some connexion between the Indo-Scythians and the Central Asian rulers whose dates are contained in the Niya documents, and it would be of interest to fix the home of these rulers. In his discussion of the Niya Site[1] Sir Aurel Stein remarks that ‚the constant references in the tablets to Khotan (called *Khotaṃna, Khodana, Kustanaka*) show that the district containing this ancient settlement must have formed part of the kingdom of Khotan, and it seems difficult to believe that by the above titles (i. e. *mahanuava maharaya*) any other ruler but that of Khotan could be meant‘.

I think it is possible to prove definitely that Sir Aurel was right in drawing this conclusion. Among the antiquities discovered by him on his second expedition there is a Kharoṣṭhī inscription,

[1] Ancient Khotan, Vol. i, p. 366.

E VI. ii. 1, reproduced in Serindia Plate XXXVIII and described as follows:[1] ‚It is an oblong tablet measuring about eight by four inches and showing nine lines of clear Kharoṣṭhī writing of a peculiar type, unusually stiff and with flourishes which recall the cursive Brāhmī *ductus* of a much later period. A number of curious characters perhaps intended for name marks or signatures, appear in the line before last.'

It is indeed a curious document. The characters in the line before last are written from the left to the right and are preceded by two Brāhmī characters, *rasaḥ*, in what seems to be the archaic variety of Central Asian Brāhmī. A similar mixture of Brāhmī and Kharoṣṭhī is also found in a Niya document, N. XIII. ii. 1, which is described[2] as a duplicate of N. XIII. ii. 2 with a Brāhmī endorsement. As the Niya Site was abandoned about the end of the 3rd century, this document must be of considerable age. Nor does it seem possible to assign a late date to E VI. ii. 1. According to Sir Aurel it was found in what was evidently an earlier structure, which ‚had been levelled down to within three feet of the original ground-level, and its place subsequently occupied by a shed where horses and cattle were stabled'. Other Kharoṣṭhī documents were found in the same neighbourhood, and I think it is certain that Sir Aurel is right in identifying this ancient site with Hüan-tsang's Old Tu-ho-lo.[3] The other Kharoṣṭhī inscriptions, however, do not show the same *ductus* as E VI. ii. 1. If we compare the state of things apparent in the case of N. XIII. ii. 1 I think it is natural to infer that E VI. ii. 1 is not an original, but a copy from an old tablet, provided with ‚signatures' by persons interested in the deed. The orthography of

[1] Serindia, Vol. i, p. 276.

[2] Ibid., Vol. i, p. 217.

[3] I also accept his explanation, Serindia i, p. 288, of this name as due to local reports heard by the pilgrim on the spot and consequently being devoid of any argumentative force in proving the existence of an ancient Tokharian settlement in that neighbourhood. If I had known the Serindia when I wrote my review of Sieg-Siegling above Vol. i, pp. 124 ff., I should not have made any reference to Old Tu-ho-lo on p. 127.

the inscription is in favour of such a supposition, for it shows that the writer cannot have been quite familiar with the ancient Prakrit dialect used in administration in Chinese Turkistan in the first centuries of our era.

I am not yet able to read the inscription in its entirety, the beginning, however, which contains the date and is the portion of the record which chiefly interests us in the present connexion, I read as follows:— *savatśare 10 masye 3 ddhivajha 10 4 4 itra chunami Khotana maharaya rayatiraya Stanajha ddhevabatri sarbadasa ta kali.*

It will be seen that there is no Anusvāra in *savatśare* and *ta*; that *ddh* is written for *d* in *ddhivajha* and *ddhevabatri* while *d* is used in *sarbadasa*, if this word has been correctly read; that *pu* is replaced by *ba* in *ddhevabatri*, if this word represents an old *devaputrasa*, and that the termination of this word and of *kali* is *i*.

The writing *ddh* instead of *d* seems to point to a difference in pronunciation between this sound and the sound of *d* in *sarbadasa*. It is tempting to compare the doubling of mutes in Khotanī, which has been explained by Professor Leumann[1] as a consequence of a different pronunciation of the single letter. Though I am far from being confident about it, I think that the *d* in *sarbadasa* represents an ancient *t* which has been softened after a nasal, so that we should read the word as *sarbaṃdasa*, the Anusvāra being left unmarked, as we have already seen. The *rba* and the final *sa* are not certain. If we read *sarbaṃdasa*, the word is perhaps a Prakrit genitiv of the Khotanī participle *sarbandi*, rising, in which case it may be explained as a translation of Sanskrit *vardhamāna*, which is used in the date portion of Indian inscriptions, e. g. on the Besnagar Garuḍa pillar, where we read *raño Kāśīputasa Bhāgabhadrasa trātarasa vasena caturdasena rājena vardhamānasa*, of the Rājan Kāśīputra Bhāgabhadra, the Saviour, prospering in the fourteenth year of his reign. If this explanation is right, we must conclude that the writer's home tongue was Khotanī, and that such was the case seems probably from other reasons.

[1] Zur nordarischen Sprache und Literatur. Straßburg 1912, pp. 38 ff.

The *jh* of *ddhivajha* represents an old intervocalic *s*, but shows that it was pronounced with voice. The use of *jh* in order to denote a voiced *s* is found elsewhere in the Niya records and also in Indian Kharoṣṭhī inscriptions. Compare *erjhaṇa*, Khotanī *alysāni* in the Takht-i Bāhī, *marjhaka*, Khotanī *malysaki* in the Zeda, and *Vajheṣka*, i. e. *Vazeṣka* in the Ara inscription. It is a well-known fact that the same sound is written *ys* in Khotanī and in some Kṣatrapa records.[1] Lüders[2] has made it probable that this latter rendering is of Indian origin and came to Central Asia from India. The use of *jh* for the same purpose seems to have preceded it in the Kharoṣṭhī records of the Indo-Scythians and the ancient population of the southern oases of Chinese Turkistan, and was probably replaced by *ys* when the Brāhmī alphabet came into general use.

The writing *ddhivajha* for *divasa* shows that intervocalic *s* in Indian loanwords was pronounced with voice. The same is, as is well known, the case in Indian loanwords in Khotanī, such as e. g. *āysana*, Skr. *āsana*; *paysāta*, Skr. *prasāda*, &c. The writing *ddhevabatri* for *devaputra* apparently also points towards a pronunciation of the same kind as in Khotanī, where *b* is occasionally written instead of *v*, the regular pronunciation of an intervocalic *p*. The final *i* is perhaps the Khotanī termination of the genitiv of *a*-themes.

The name of the ruler seems to be *Stanajha*. It is, however, possible, and perhaps likely that this word is in reality a title denoting a *locum tenens* or governor, a *sthānādhyakṣa*.

With great diffidence I suggest the following translation of the date, in the 10th year, in the 3rd month, on the 18th day, at this instant, [during the rule] of the prospering Devaputra, the lieutenant of the Khotan Mahārāja Rājatirāja, at that time.

At all events, the inscription proves that the Khotan king was, at that period, holding sway over the eastern oases, and we are fully justified, in consideration of the indications mentioned by Sir Aurel Stein, to infer that the same ruler is referred to in the Niya records.

[1] Cf. Lüders, SPAW. 1913, pp. 406 ff.

[2] L. c., p. 409.

In order to settle the probable date of the Niya inscriptions we must accordingly try to find out at which period during the first centuries of our era the authority of the Khotan kings extended as far east as Niya, and perhaps also as Endere and Lou-lan, and, on the other hand, at what time the influence of the Indo-Scythians was likely to make itself felt in Khotan.

What we know about the ancient history of Khotan has been ably discussed by Sir Aurel Stein.[1] We know that its connexion with China dates back to the time of the emperor Wu-ti (140—85 B. C.), and that it was a relatively unimportant state during the period of the Former Hans. During the reign of Kuang-wu-ti (A. D. 25—57) it had become dependent on Yārkand, but in A. D. 60 the Khotan general Hiu-mo-pa revolted and assumed the title of king of Khotan. His successor Kuang-tē subdued all the kingdoms from Ching-chüeh (Niya) to Kāshgar.[2] ‚At the same time the king of Shan-shan (the territory adjoining Lop-nōr) began to be powerful. From this time, on the southern route these two kingdoms (i. e. Khotan and Shan-shan) were alone great throughout the region east of the Ts'ung-ling.'

We further learn that Kuang-tē tried to assert his independence when the famous Chinese general Pan Ch'ao began his victorious campaign in Eastern Turkistan (A. D. 73—102). Finally, however, he had to submit, and a Chinese garrison was established in his states.

The Chinese domination did not last long. During the second century it was, to quote Sir Aurel Stein,[3] ‚slowly but steadily waning'. We learn from the Hou Han shu that the communications between China and the Western countries were interrupted and reopened no less than three times between the periods Kien-wu (A. D. 25—55) and Yen-Kuang (A. D. 122—125).[4] The biography of Pan Yung[5] gives more detailed information. In A. D. 107 the Western countries had

[1] Ancient Khotan, Vol. i, pp. 151 ff.

[2] Cf. Chavannes, T'oung-pao II. viii, pp. 171 f.

[3] Ancient Khotan, Vol. i, p. 168.

[4] Cf. Chavannes, T'oung-pao II. viii, p. 167.

[5] Ibid. II. vii, pp. 245 ff.

revolted, and the result was the abolishment of the charge of the Protector general. In A. D. 119 a nominal control was reestablished, and in A. D. 123 Pan Yung was made *chang-she* of the Western countries. The next year he arrived in Lou-lan and started his operations in succour of Shan-shan. Several eastern states submitted to Chinese control, and in A. D. 127 Karashahr was reduced by the Chinese troops. Pan Yung himself had on this occasion incurred the displeasure of the authorities and was recalled and thrown into prison. With him the strong hand disappeared, and China lost its hold on the Western countries. After the period 132—134 A. D. the Hou Han shu does not contain any information about Shan-shan, and in A. D. 152 the last trace of Chinese influence seems to have vanished in Khotan.

Even before that date Chinese information about the western oases was evidently fragmentary and partly unreliable. The author of the Hou Han shu states that his account is based on the report made by Pan Yung at the end of the reign of the emperor An-ti (A. D. 107—125), i. e. the source of reliable information ceased to flow in, or shortly before, A. D. 125.[1]

During the period of the epoch of the Three Kingdoms (A. D. 220—265) covered by the Wei-lio, whose account takes us down to the reign of the emperor Ming (A. D. 227—239)[2] we again hear of Shan-shan and learn that Charchan, Siao-yüan (south and south-west of Charchan), Niya and Lou-lan were all dependent on Shan-shan, while Khotan extended its influence over the oases further to the west.

Shortly afterwards, in the beginning of the epoch of the Chin dynasties (A. D. 265—419) the Niya Site and, perhaps a little later, Shan-shan were finally abandoned.

From this state of things we would be inclined to infer that the Khotan kings mentioned in the records under discussion must

[1] Cf. Franke, Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. Berlin 1904, pp. 70 ff.; Chavannes, T'oung-pao II. viii, p. 168.

[2] Cf. Chavannes, T'oung-pao II. vi, pp. 519, 535 ff.

have ruled between Kuang-tê or, perhaps, between A. D. 125 and A. D. 220.

It is true that the Niya document N. XXIV. viii. 74 is, as we have seen, provided with a seal of the chief official of the command of Shan-shan. The inscription, however, contains the remark that ‚the string is cut by *tomgha* Yāmcā by name'. That evidently means that the deed had been opened for inspection and afterwards sealed by the Shan-shan official. We have no right to infer that it was drawn up during the time when Niya depended on Shan-shan. It can very well be considerably older. It should also be born in mind that Shan-shan may have replaced Khotan in the control of Niya some time before A. D. 220, during the period when the Chinese sources are silent about the Western Regions.

I now turn to the second question about the period of Indo-Scythian expansion in Chinese Turkistan. In discussing it in connexion with the date of the Kharoṣṭhī documents I am in thorough agreement with Sir Aurel Stein, who after having laid stress on the regular use of Kharoṣṭhī writing of the Kuṣana type and of an early Prakrit for administrative purposes extending as far east as the Lop-nōr region, aptly remarks,[1] ‚we are thus faced by the question whether the far-spread use of these was not partly a result also of the political influence which the powerful Indo-Scythian dominion established both north and south of the Hindukush seems to have exercised for a time in the Tārīm Basin during the early centuries of our era, or of that even more important cultural influence which must have accompanied the Buddhist propaganda carried eastwards from the Oxus region about the same period'.

So far as I can see, it is impossible not to admit the soundness of Sir Aurel's suggestion, which receives additional strength from the fact, which nobody now thinks of contesting, that the ancient Iranian population of Khotan was related to the Kuṣanas. It might even be asked whether the disappearance of Kharoṣṭhī and the Prakrit dialect in Turkistan was not a result of the breaking down of the Kuṣana

[1] Serindia i, p. 243.

empire. The Indian element in the civilization of the country did not disappear with them. Buddhism remained, and with Buddhism Sanskrit and the Brāhmī alphabet asserted themselves, and it was in full agreement with Buddhist tradition that Sanskrit was finally replaced by the indigenous languages.

The history of the Yüe-chi, the later rulers of India, is comparatively well known from Chinese sources down to the period of the Kuṣana consolidation under Kujula Kadphises and the conquest of India by Wima Kadphises. When Chang-kʻien returned to China in B. C. 126, he reported that they as well as the neighbouring Kʻang-kü in Sogdiana had formidable armies. They had then conquered the Ta-hia, but their capital, which according to the Tsʻien Han shu was Kien-sha, was situated outside of the Ta-hia country, for Chang-kʻien proceeded from the Yüe-chi to the Ta-hia.

The Tsʻien Han shu states that the Yüe-chi as well as Kʻang-kü, An-si (Parthia), Ki-pin and Wu-i (Arachosia) were tributary to China. Their relationship to the emperor is, however, described in such terms that it becomes evident that they were quite independent.

The story of the rise of the Kuṣaṇa empire is told in the Hou Han shu, and is well known. I shall only remind of the fact that Kujula Kadphises' conquests were effected between A. D. 25 and 81 according to Professor Franke[1] or between A. D. 9 or 25 and 92 according to M. Chavannes,[2] who further remarks[3] that the Hou Han shu seems to refer to the Kuṣana domination of India after Wima Kadphises' conquest as established about A. D. 125.

Before Kujula Kadphises there was no Kuṣana empire, and the Yüe-chi ruler through whom the Chinese came to know Buddhist Sūtras in B. C. 2, belongs to the pre-Kuṣana period, before the conquest of Kao-fu and An-si.

The capital of the Yüe-chi was, as we have seen, Kien-sha at the time of Chang-kʻien. Later on it had been transferred to Lan-she, probably in Badakhshan to the south of the Oxus, and even after

[1] L. c. p. 72. [2] Tʻoung-pao II. viii, pp. 187[2], 191[1]. [3] L. c. p. 193.

the conquest of India the Kuṣanas seem to have considered Badakhshan as their stronghold.[1]

We have no information to the effect that the Yüe-chi tried to interfere in the political development of Eastern Turkistan during the first half of the first century A. D., when Yārkand was the most important state to the east of Ts'ung-ling and even made its influence felt in Ferghāna. On the other hand, they are repeatedly mentioned in connexion with Pan-ch'ao's operations in Turkistan.

In A. D. 78 the famous general reported to the emperor that the Yüe-chi were desirous of coming to terms with China. Some few years later he was engaged in operations against Yārkand, when that state was able to secure the assistance of Chung, king of Kāshgar. The latter was deposed by Pan-ch'ao, in A. D. 84, but three years later he had found assistance with the K'ang-kü (Sogdiana), whose royal family had at that time contracted a matrimonial alliance with the Yüe-chi. To them Pan-ch'ao sent presents asking them to make use of their influence with the K'ang-kü. The Yüe-chi consented, and the K'ang-kü desisted from supporting Chung, who was consequently slain. Pan-ch'ao then the following year, A. D. 88, broke the resistance of Yārkand.

In the same year the Yüe-chi, who are on this occasion stated to have previously rendered valuable service to the Chinese in an attack on Turfān, sent valuable presents to the Chinese court and wanted to make use of the opportunity in order to ask for the hand of an imperial princess. Pan-ch'ao, however, ordered the envoys to be intercepted and sent back to their country. From this moment there was enmity and resentment between the Yüe-chi and China.

In A. D. 90 the Yüe-chi sent their viceroy Sie, i. e. according to M. Sylvain Lévi[2] a *sāhi*, at the head of 70.000 men in order to attack Pan-ch'ao, who was, however, able to neutralize their efforts. From

---

[1] Cf. Chavannes, l. c. p. 187[2].

[2] JA. XI. ii, p. 330.

this moment, we are told, the Yüe-chi were much frighthened and sent their tribute every year.[1]

In A. D. 102 Pan-chʻao returned to China, and the results achieved by him in the Tārīm Basin were gradually lost, as we have already seen.

The Yüe-chi are mentioned again under the reign of the emperor An-ti (A. D. 107—125). We hear that An-kuo, king of Kāshgar, had during the period Yuan-chʻu (A. D. 114—116) sent his maternal uncle Chʻen-pʻan in exile to the Yüe-chi. When An-kuo died, the Yüe-chi escorted Chʻen-pʻan back to his country, and the Kāshgar people, who were afraid of them, placed him on the throne.[2]

There is nothing in these accounts to show that the Indo-Scythians had extended their actual dominion beyond the Tsʻung-ling, and in the extant portion of the Wei-lio they only appear as the overlords of Ki-pin, Ta-hia, Kao-fu and Tʻien-chu.[3] According to Hüan tsang,[4] on the other hand, the Kuṣana emperor Kaniṣka not only despatched armies, but also extended his dominion to the east of the Pamīr. We can only explain this state of things by assuming that Kaniṣka, who is not mentioned in the Chinese annals, did not begin his reign before China had lost contact with the Western Countries about A. D. 125. The Yüe-chi ruler who negotiated with Pan-chʻao and whose viceroy marched against him, must accordingly have been a predecessor of Kaniṣka, perhaps Wima Kadphises, who conquered India but did not reside there but ruled through a viceroy. In other words, Kaniṣka stepped in when the Chinese control of Eastern Turkistan came to an end.

This conclusion would not be invalidated even if Po-tʻiao, the king of the Ta Yüe-chi, who sent an ambassador to China in A. D. 230,

---

[1] Cf. about these events the materials translated by M. Chavannes, Tʻoung-pao II. vii, pp. 224 ff.

[2] Cf. Chavannes, Tʻoung-pao II. viii, p. 205.

[3] Cf. Chavannes, Tʻoung-pao II. vi, pp. 538 f.

[4] Mémoires, traduits par Stanislas Julien, Vol. i, p. 42; Siyuki. By Samuel Beal, Vol. i, p. 56.

was the Kuṣana Vāsudeva.[1] As has been pointed out by the scholars mentioned in the foot-note, there are more than one Vāsudeva, and, moreover, we have no reason for affirming that the last known inscription of Vāsudeva, of Saṃvat 98, belongs to the last year of his reign.

If it is admitted that Kaniṣka extended the Indo-Scythian dominion into the Tārīm Basin, it would be of interest to ascertain how long it lasted. We have not, however, any materials which can throw light on this question. The passage from the Wei-lio adduced above seems to show that it was not of long duration, and the Yüe-chi travellers and soldiers mentioned in the Chinese documents found at Niya and Lou-lan and perhaps dating from the third and fourth centuries A. D.[2] probably came from the country to the west of Tsʻung-ling.

The provisional result of the preceding discussion is that the Kharoṣṭhī documents dated in the reigns of some Khotan kings belong to the period between Kuang-tē and the epoch of the Three Kingdoms (A. D. 220—265), and that they can scarcely be older than about A. D. 125.

I now return to the documents themselves. It will be seen that the designation *jiṭugha, jiṭuṃgha* (Nos. 195, 298 and 418) or *jiṭuga* (Nos. 180, 222, 322 and perhaps 327) occurs in all of them with the exception of Nos. 187, 324, 422, E. VI. ii. 1 and L. A. IV. ii. 2. If *ciṭughi* in No. 415 is correctly read, it can only be another form of the same word. No. 422 and E. VI. ii. 1 also differ from the rest with regard to the royal names. I think that we must draw the conclusion that *jiṭugha* is a dynastic and not a personal title. I am not quite certain about the reading *ṭu*. It might also be *tru* or *tro*. The final *gha, ga* is probably the Aryan suffix *ka*, and *jiṭu* or *jitru* is perhaps derived from the base *ji*, to conquer. In that case *jiṭugha* would

---

[1] Cf. Chavannes, Tʻoung-pao II. v, pp. 489 f.; Oldenberg, NGGW. 1911, pp. 427 ff.; Journal of the Pali Text Society 1910—12, p. 17; Lüders, SPAW. 1912, p. 830.

[2] Ancient Khotan, Vol. i, pp. 372 ff., 540; Serindia, pp. 411 f.

mean about the same thing as the designation *vijaya* used in the Tibetan lists of Khotan kings.

If we abstract from No. 422 and E. VI. ii. 1, we find the following names and dates (i. e. year, month, day) in the inscriptions:—

Vaṣmana, 3–1–12 (No. 209); 7–5–12 (No. 204); 7–6–14 (No. 116); 7–6–25 (N. XXVI. vi. 1); 8–12–9 (No. 343); 9–3–5 (No. 345); 9–3–19 (No. 318); 10–6–10 (No. 401); 10–6–20 (N. XXII. iii. 13);

Aṃkvaga, Aṃguvaka, or Aṃgoka, 5–7–6 (No. 187); 17–12–8 (N. XXIV. viii. 74); 20–4–22 (N. XXIV. viii. 85); 28 (or, 34)–9–6 (L. A. IV. ii. 2); 28–11–10 (No. 419); 36 (or, 46)–3–11 (or, 21) (No. 418);

Mahiriya, Mairiya, Mayiri or Mairi, 4–2–28 (N. XXIV. viii. 85, second inscription); 4–3–13 (No. 324); 7 (or, 23)–3–5 (or, 21) (No. 415); 11–2–8 (No. 331); 13–6–26 (No. 180); 15–1 (*noksari*)–20 (No. 195); 16 (or, 17)–9–17 (No. 180); 17–4–17 (No. 298); 17–5–20 (N. XXIV. viii. 96); 20–10–3 (N. XXIV. viii. 80); 21–2–11 (No. 322); 22–1–25 (No. 222); 23–2–4 (No. 327; the king's name has not been read); 26–10 (No. 169; the day is not given); 27–1–14 (No. 420); 28–4–2 (No. 425).

There are, as it will be seen, nine dates of Vaṣmana, six of Aṃkvaga and 16 of Mahiriya. From this state of things we would be inclined to think that Mahiriya was the last of the three in order of succession, since the number of documents showing his name is so much greater than in the case of the other kings. The facts that Mahiriya in No. 415 has the additional title *bhaṭaraga,* and that he is the only one who is, in N. XXIV. viii. 80, styled *maharayatiraya,* also point in the same direction. That Mahiriya is later than Aṃkvaga seems, moreover, to be a necessary conclusion from the fact that N. XXIV. viii. 85, which was originally issued in the 20th year of Aṃgoka, has subsequently been used for entering a new inscription of the 4th year of Mahiriya. The last known year of Aṃgoka is 36 or 46 (No. 418), i. e. 16 or 26 years later than the original inscription in N. XXIV. viii. 85, an interval of sufficient length to account for the effaced lettering of the older inscription.

It is more difficult to judge about the relative position of the kings Vaṣmana and Aṃgoka. The latter seems to have been more important than the former, for one of his inscriptions, L. A. IV. ii. 2, has been found far to the east of Niya, at Lou-lan. The natural inference is that Aṃgoka is later and that he held sway over a wider territory than his predecessor.

It will be seen that Vaṣmana's dates range between the years 3 and 10, Aṃkvaga's between 5 and 36 or 46, and Mahiriya's between 4 and 28. It accordingly becomes almost impossible to think of a continuous era, for in that case we should have to assume that Aṃkvaga and Mahiriya sometimes dated their records in the years of the era and sometimes in the years of their individual reigns, and, moreover, Mahiriya would have to be placed before Aṃkvaga, which seems to be impossible in view of the facts mentioned above. We must accordingly think of three royal eras, and in that case it is very unlikely that the date of No. 418 is the 46th and not the 36th year.

If we now examine the account of the Western Countries for the period subsequent to A. D. 125 in the Hou Han shu, we find the following events mentioned.[1]

In the fourth year Yung-kian (A. D. 129), Fang-ts'ian, king of Khotan, killed the king of Kiü-mi (between Chīra and Keria[2]) and installed his own son as king of that place. The prefect of Tun-huang, who is also mentioned in the Chinese document from Niya giving the date A. D. 269,[3] demanded that he should be punished. The emperor, however, ‚pardoned' the Khotan king, at the same time requesting him to give up Kiü-mi, to which, however, Fang-ts'ian did not consent. In the first year Yang-kia (A. D. 132) the prefect of Tun-huang induced the king of Kāshgar to attack Khotan, and he is said to have defeated Fang-ts'ian and installed a scion of the old dynasty in Kiü-mi. According to a subsequent notice, Fang-ts'ian had already the

[1] Cf. Chavannes, T'oung-pao II. viii, pp. 170 ff.

[2] Cf. Ancient Khotan, Vol. i, p. 467.

[3] Cf. Ancient Khotan, Vol. i, pp. 371, 587.

preceding year sent one of his sons with presents and tribute to the imperial court.

In the first year Yuan-kia (A. D. 152) the Chinese governor Chao-pʻing died at Khotan, and his son set out to bring his body home. On his way out he stopped in Kiü-mi, where the king told him that his father had been poisoned by order of Kien, king of Khotan. When he returned, he reported the matter in Tun-huang. In A. D. 152 Wang-king was sent out to succeed Chao-pʻing, and he was commissioned to make a secret investigation of the whole matter. After his arrival in Khotan he made a banquet, to which he invited Kien, and on this occasion a Kiü-mi official killed the Khotan king. Wang-king and his followers were then attacked and killed by the Khotan army, and the people placed An-kuo, son of Kien, on the throne. The prefect of Tun-huang wanted to march against Khotan in order to revenge the affront. The emperor, however, did not allow it. On the contrary, he recalled the prefect and appointed a new one in his place. After these events, we hear, Khotan became arrogant.

In the fourth year Hi-pʻing (A. D. 175) we again hear of An-kuo. He then attacked Kiü-mi and killed the Kiü-mi king.

We here learn the names of three Khotan kings, Fang-tsʻian, who was on the throne in A. D. 129 and 132, Kien, who was killed in A. D. 152, and Kien's son An-kuo, who succeeded his father in A. D. 152 and was still reigning in A. D. 175. I think that two of these names can be identified in the Kharoṣṭhī inscriptions. I do not think that there can be any doubt about the identification of An-kuo with Aṃkvaga, Aṃguvaka, Aṃgoka, and in spite of the apparent difficulties I feel convinced that we must collocate the names Fang-tsʻian and Vaṣmana. Vaṣmana would accordingly have to be placed about A. D. 130 and Aṃkvaga between A. D. 152 and 175. Mahiriya would come later than Aṃkvaga and, if Aṃkvaga's first year was A. D. 152 and his 36th year the last of his reign, Mahiriya must be placed after A. D. 188. His last recorded year is 28, which could not be earlier than A. D. 216, i. e. shortly before the period of the Three Kingdoms, when Niya and Lou-lan were dependent on Shan-shan.

The Khotan king Kien would not, if my explanation is the right one, be represented in the Kharoṣṭhī records. I do not think, however, that any serious objection can be raised against my view on that account. In the first place we do not know how long Kien ruled, and, in the second, we learn from the Chinese accounts that the local ruler of Kiü-mi was reinstalled in A. D. 132 and that the state had its own ruler in A. D. 152. An independent ruler between Khotan and Niya would naturally in the course of some years become able to interrupt the communications between Khotan and its old dependency in Niya. If the first year recorded for Vaṣmana, the 3rd, coincides with his conquest of Kiü-mi, in A. D. 129, his 10th year would be A. D. 136. That would mean that it took the Kiü-mi ruler four years to consolidate his power so much that it became a menace to Khotan. It was only after Aṃkvaga had ascended the throne in A. D. 152, when Khotan, to quote the Hou Han shu ‚became arrogant', that its ruler gradually succeeded in reasserting his position in the eastern oases. For a time he was even able to extend the influence of Khotan still farther than his predecessors, to Lou-lan. With the rising power of Shan-shan, however, Khotan again lost its influence in the far east.

Mahiriya's inscriptions are not found outside the Niya Site. It is, however, possible that the ancient settlement at Endere was dependent on Khotan during some period of his reign. The inscription E. VI. ii. 1 mentions a *Khotana maharaya rayatiraya*, who is perhaps identical with Mahiriya, the only one among the three Khotan kings who uses the imperial title *maharayatiraya*.

There remains one document which has not been dealt with, viz. No. 422. It differs from the rest in more than one respect. In the first place it makes use of the word *sasta*, day. I still think that this is a Khotanī designation for day, perhaps a solar day, the Khotanī participle *sasti*, shining, being used of the sun.[1] The introduction of a Khotanī term finds a parallel in the use of Khotanī in the coin legends of Kaniṣka and his successors. We may further

[1] Cf. Konow, SPAW. 1916, p. 809.

note the form *saṃvatśaraye* for the usual *saṃvatśare*, which finds a parallel in the Taxila inscription of Patika, the Mahaban inscription of the year 102, the Takht-i-Bahi epigraph, which all read *saṃvatśarae, saṃbatśarae* or *saṃbatśaraye*, the Hidda inscription of *saṃbatśarae* 28, and the Ara inscription of *saṃbatśarae* 41. The use of *j* and not *y* in *maharaja, rajatiraja, raja* is also in accordance with the Indian inscriptions of the Indo-Scythians.

The arrangement of the titles in No. 422 is also peculiar. The imperial designations *maharajasa rajatirajasa* precede the remaining titles in the genitive case and are followed by an incomplete name or title, of which only the beginning and the end remain. Then follows what is apparently a new string of titles applied to the Rājan Tajaka, who seems to have been a minor ruler dependent on the Mahārāja Rājātirāja.

It will be incumbent on us to try to settle the chronological position of No. 422 in comparison with the remaining inscriptions. And here I think that we have some indications.

One of the persons mentioned in No. 422, Kuvaya, the son of the *tasuca* Ogiya, is probably the same Kuvaya who occurs in No. 187 of the 5th year of Aṃguvaka and, together with Soṃjaka and Ogaca, in No. 186 and further in No. 208. The *tivira* Tamaspaa is perhaps in some way connected with the writer Tamaśpaputra who wrote the deed No. XXIV. viii. 78, of the 17th year of Aṃguvaka. The *tivira* Mogeya is perhaps identical with Mogiya or Mogi, whose name occurs in No. 298 of the 17th year of Mairiya, and also in No. 286, together with Soṃjaka who, according to No. 415, was a contemporary of Mahiriya. Ogiya, finally, is perhaps identical with Opgeya, who is mentioned in No. 169 of the 26th and No. 322 of the 21st year of Mayiri, and further, in connexion with Soṃjaka, in Nos. 9, 18, 212 and 329.

From this state of things we would infer that Tajaka was a contemporary of Aṃguvaka or of Mahiriya, and there can be little doubt that the latter is the Mahārāja Rājātirāja referred to. In the first place he is the only one who is known to have used the imperial

title, and, moreover, the partly illegible word which follows after this title begins with *Mah* and should most probably be restored as *Mahiriyasa*. It may, in this connexion, be worth remembering that the full form *saṃvatśaraye* to which I have already drawn attention, is also used in No. 186, which mentions the *cojhbo* S[o]ṃ[jaka], who was, as we have seen, a contemporary of Mahiriya.

Mahiriya was evidently the most important of the rulers mentioned in the inscriptions, and it seems probable that the bulk of the documents, such as mention Soṃjaka, Taṃjaka, Ṣamasena, Lpipeya, &c., date from his reign. He occasionally uses the imperial title Mahārāja Rājātirāja, and we may perhaps draw the conclusion that he was the first of these kings who made himself independent, while his predecessors acknowledged the supremacy of some other ruler. The use of the Kharoṣṭhī alphabet and the common royal titles make us inclined to assume that this overlord must have been an Indo-Scythian, and so far as I can see, it is difficult to think of any other ruler than Kaṇiṣka as the one who extended the Indo-Scythian domination into Khotan.

Kaniṣka would accordingly be a contemporary of Vaṣmana. If I am right in assuming that the latter's third year coincided with A. D. 129, the starting point of the era he uses would be A. D. 126 or 127, i. e. just the period when the Chinese ceased to receive reliable information about the happenings in the Western Countries and when I have assumed that Kaniṣka appeared on the stage in Eastern Turkistan. In such circumstances we must necessarily raise the question whether the reckoning used by Vaṣmana is not in reality the Kaniṣka era, which would accordingly start with A. D. 126 or 127, so that we should not be in a position to state precisely when Vaṣmana's rule began.

I am not in a position to add any further reasons for such an assumption, but so far as I can see, nothing militates against it.

At all events, the dates occurring in the Niya documents can, as I hope to have shown, be used for chronological purposes. Vaṣmana extended the influence of Khotan eastward about A. D. 129, and the position of Khotan was reasserted by Aṃguvaka, while Mahiriya

consolidated his power and assumed the imperial title. During his reign we also find distinct indications that Mahāyāna had been established in the Southern oases. For we know from N. XXIV. viii. 80 that he was the king under whom the *cojhbo* Ṣarmasena lived, and he is evidently the same *cojhbo* Ṣamasena who is designated as *mahāyana-saṃprastita* in No. 390. It was Buddhism that became the leading force in the extension of Indian civilization into Central Asia in the centuries which followed.

Eine zweite Mitteilung über das Vādhūlasūtra.

Von

W. Caland, Utrecht.

Als ich vor etwa einem Jahre eine Mitteilung über das verlorene Vādhūlasūtra machte,[1] von welchem wenigstens ein Kommentar aufgefunden war, erwartete ich nicht, daß mein am Schlusse dieser Mitteilung ausgesprochener Wunsch, es möchte den Paṇḍits gelingen, uns auch das eigentliche Sūtra der Vādhūlas zugänglich zu machen, so schnell, wenigstens teilweise, in Erfüllung gehen würde. Es ist nämlich den Herren in Madras gelungen, die Hand auf ein sehr umfangreiches Fragment des eigentlichen Sūtra zu legen, und alsbald wurde eine vorzügliche Devanāgarī-Kopie des offenbar in Grantha geschriebenen Originals für mich angefertigt. Wir sind jetzt also glücklicherweise imstande, Näheres über diesen wichtigen Text zur Kenntnis der Fachgenossen zu bringen und auf die vielen Fragen, zu welchen eine Untersuchung der Vyākhyā Anlaß gab, näher einzugehen. Wie gesagt, enthält die neu erworbene Handschrift nur ein großes Fragment des ganzen Werkes, nämlich die ersten sechs Prapāṭhakas ganz und ein großes Bruchstück des siebenten. Obschon der Text ziemlich gut überliefert ist, enthält er leider viele größere und kleinere Lücken, die freilich zum Teil durch Vergleichung der Parallelpassus ergänzt werden können. Unsere Handschrift gibt nirgends eine Zahlangabe der Prapāṭhakas, Anuvākas und Paṭalas; da aber sowohl die Vyākhyā wie der Prayoga die Zahlen wenigstens der Prapāṭhakas und Anuvākas geben, ist es möglich, auch diese Lücken mit einiger Sicherheit auszufüllen. Außerdem liegt in unserer Hand-

[1] S. Acta Orientalia I, S. 3 fgg.

schrift noch ein Kriterium vor, das uns hilft, den Abschluß eines Paṭala (d. h. Unterabteilung eines Anuvāka) festzustellen, weil dieser Abschluß, in der Weise wie dies auch in dem Sūtra des Baudhāyana geschieht, dadurch angedeutet wird, daß die Anfangsworte eines Paṭala auch schon am Schlusse des vorhergehenden Paṭala gegeben, also doppelt gefunden werden. Zuweilen macht der Sūtrakāra, wie uns der Verfasser der Vyākhyā ausdrücklich versichert, es auch so, wenn ein Anuvāka abschließt. — Der neu gefundene Text nun ist ohne den geringsten Zweifel derjenige Text, auf welchen sowohl Vyākhyā wie Prayoga sich stützen. Hier fällt uns zunächst die Tatsache auf, daß von den in der Vaijayantī (dem Kommentar zu Hiraṇyakeśin) gegebenen neun Zitaten aus dem Vādhūlasūtra kein einziges sich in unserer Handschrift vorfindet. Zum Teil hat dies freilich seinen Grund darin, daß einige dieser Zitate anderen, nicht in unserer Handschrift enthaltenen Kapiteln entnommen sind. Müssen wir auf Grund der anderen Zitate vermuten, daß dem Mahādeva für seine Vaijayantī als Vādhūlasūtra ein von unserem Sūtra verschiedenes Werk vorgelegen hat, das dem Vaikhānasasūtra viel näher stand als das uns jetzt vorliegende Vādhūlasūtra? Es ist ein Grund vorhanden, vorläufig diese Frage bejahend zu beantworten, und dieser Grund ist, daß in der Aufzählung der Sūtras nach Mahādeva das Vādhūlasūtra, in der Reihenfolge der zur Taittirīyaśākhā gehörigen Sūtras, die vorletzte Stelle einnimmt, also als jünger betrachtet wird als Bhāradvāja, Āpastamba und Hiraṇyakeśin, aber als älter als Vaikhānasa. Im Verfolg werden wir sehen, daß die Gestaltung unseres Textes sich mit dieser Vorstellung schlecht verträgt.

Zunächst werde ich auf die früher von mir gestellten beiden Fragen hier näher eingehen: Schließt sich das Vādhūlasūtra der Saṃhitā und dem Brāhmaṇa der Taittirīyakas an, und, wie verhält sich die Überlieferung der Vādhūlas zu der der anderen zu derselben Śākhā gehörigen Sūtras? Was die erste Frage angeht, so hat die Vyākhyā schon klargelegt, daß an mehreren Stellen unser Sūtra von der Überlieferung der Taittirīyasaṃhitā und des Taittirīyabrāhmaṇa abweicht. Die schon mitgeteilte Abweichung von TS. I. 1. 1. c, wo

statt *devo vaḥ savitā prārpayatu* das Vādhūlasūtra *devo vaḥ savitā prerayatu* aufweist, wird sichergestellt, da dasselbe Yajus mehrere Male so in dem Sūtra vorkommt. Ebenso fest steht in Vādh. II. 1 die von TBr. III. 7. 4. 15 abweichende Lesart *jīvā jīvantīr upa vaḥ sadema*, statt TBr. *jīvo jīvantīr upa vaḥ sadeyam*. Dazu kommen nun noch sehr viele Abweichungen: statt *viśvadhāyā asi parameṇa dhāmnā* von TS. I. 1. 2. d hat Vādhūla *v. asy uttareṇa dhāmnā*; statt *mā hvār* im nächstfolgenden Yajus hat Vādhūla auffallenderweise die grammatisch jüngere Form *mā hvāriṣīḥ*; über der Milch der zweiten Kuh läßt die Saṃhitā das Yajus reden, *sā viśvavyacāḥ*, die Vādhūlas dagegen, mit Kāṭh. oder Vāj. S. *sā viśvadhāyāḥ*; statt des Yajus *agnaye bṛhate nākāya svāhā dyāvāpṛthivībhyām* TS. I. 1. 3. h hat Vādhūla *svāhāgnaye bṛhate nākāya dyāvāpṛthivī agne pāhi vipruṣaḥ*, zum Teil nach der MS.; statt TS. I. 1. 4. f. *mā hvāḥ* hat auch hier Vādhūla das grammatisch jüngere *mā hvāriṣīḥ*; statt *sphātyai tvā nārātyai* ib. o. *rakṣāyai tvā nārātyai*; statt ib. t *agne havyaṃ rakṣasva, agne havyaṃ rakṣa*; das Yajus I. 1. 5. b, c lautet nach Vādhūla *āpo devīr agrepuvo 'gra imaṃ yajñaṃ nayata; agre yajñapatiṃ dhatta devāyuvaṃ; yuṣmān indro 'vṛṇīta vṛtraturye*, offenbar unter Einfluß der Kāṇvīya Vaj. S.; bei der Umfassung (*parigrāha*) der Vedi gelten nach TS. I. 1. 9. u *ṛtam asi, ṛtasadanam asi, ṛtaśrīr asi*, die Vādhūlas dagegen verwenden *ṛtasad asi, satyasad asi, dharmasad asi*; statt *marutāṃ pṛṣataya stha* TS. I. 1. 13. g hat Vādhūla *marutāṃ pṛṣaty asi*; die Verse *pavamānaḥ suvarjanaḥ* werden vom Vādhūla als ein *aṣṭarcam* bezeichnet, was eher auf Kāth. XXXVIII. 2: 102. 10 — 103. 3 als auf TBr. I. 4. 8 paßt. Dies sind nur einige Beispiele, die sich leicht vermehren ließen. Nun stimmt unser Sūtra wie in einigen anderen Einzelheiten auch darin mit dem Baudhāyanasūtra überein, daß alle Mantras, mögen sie in der Saṃhitā vorliegen oder nicht, in extenso mitgeteilt werden, wobei das Vādhūlasūtra noch diese Eigentümlichkeit hat, daß es erst den Pratīka gibt, dann die dazu gehörende Handlung erwähnt und darauf den Rest des Verses oder der Formel folgen läßt.[1] Durch

---

[1] Ein Beispiel wird genügen: *apa undantu jīvase ity asya dakṣiṇaṃ godānam unatti dīrghāyutvāya varcasa iti* (TS. I. 2. 1. a).

dieses Verfahren wird tatsächlich die Kenntnis der Saṃhitā überflüssig gemacht, es erschwert aber unsere Aufgabe, festzustellen, ob der Text der Vādhūlas diese Kenntnis der Saṃhitā voraussetzt. Nun wird aber verschiedene Male auf Brāhmaṇastellen hingedeutet, die sich in den Texten der Taittirīyakas vorfinden,[1] und wenn es heißt: *sarparājñībhir upasthāya tisṛbhir uttarābhir upatiṣṭhate yat tvā kruddhaḥ parovāpa yat te manyuparoptasya mano jyotir juṣatām iti*, so kann dies nur auf TS. I. 5. 3. e-g deuten und wird durch diese Weise des Zitierens Bekanntschaft mit der Saṃhitā vorausgesetzt. Wie ist es nun zu erklären, daß unser Sūtra die Saṃhitā und das Brāhmaṇa auf der einen Seite als bekannt vorauszusetzen scheint, auf der anderen Seite aber in so vielen Fällen von dieser Rezension abweicht? Ich sehe nur eine Antwort: es hat neben der uns bekannten Taittirīyasaṃhitā noch eine andere gegeben, die zwar der auf uns gekommenen sehr ähnlich war, aber in einigen Punkten von ihr abwich. Dies scheint mit der Aussage des Verfassers der Vyākhyā üereinzustimmen, welcher sagt: *śākhā vinaṣṭā tatklṛptyarthaḥ kalpo na vinaṣṭaḥ*. Es ist ja wenig wahrscheinlich, daß der Verfasser des Vādhūlasūtra in der von ihm als bekannt vorausgesetzten Saṃhitā arbiträr so viele Änderungen gemacht haben sollte.

Was die Frage anbetrifft, wie sich das Vādhūlasūtra zu den verwandten Texten verhält, ist folgendes zu bemerken. Die Sūtras des Bhāradvāja, Āpastamba, Hiraṇyakeśin und Vaikhānasa — und diesen schließt sich gewissermaßen auch das Mānavasūtra an — gehören insofern zusammen, daß sie sowohl was die Darstellung des Ritus als den Stil und den Wortlaut betrifft, als eine Gruppe bildend betrachtet werden können. Ziemlich weit von dieser Gruppe, welche man als die jüngeren Taittirīyakas bezeichnen kann, steht Baudhāyana. Während selbstredend die Hauptpunkte des Ritus, sofern sie in Saṃhitā oder Brāhmaṇa fixiert vorlagen, in den Sūtras dieselben sein mußten, ist die Darstellung des Baudhāyana insoferne eine ganz eigenartige, daß er erstens alle Mantras in extenso gibt, daß er

[1] Nur ein Brāhmaṇazitat habe ich bis jetzt nicht nachweisen können: *vikramya vikramya Indro vṛtram ahan samṛddhyā iti brāhmaṇam* (III. 1).

zweitens jede einen Unterteil bildende Iṣṭi vollständig beschreibt, ohne Verweisung auf früher Gesagtes, und schließlich, daß er, besonders in den letzten Teilen seines Werkes, mehr ein Gemisch von Brāhmaṇa und Sūtra als ein richtiges Sūtra liefert. In allen diesen drei Eigentümlichkeiten steht nun unser Vādhūlasūtra dem Baudhāyana viel näher als den jüngeren Taittirīyakas; besonders in der zuletzt erwähnten Eigenheit (Brāhmaṇaartige Digressionen) geht es selbst noch viel weiter als Baudhāyana, da ganze Paṭalas mehr einem Brāhmaṇa ähnlich sind als was wir als Sūtra zu betrachten gewohnt sind. Man kann sich sogar der Vermutung nicht wehren, daß das Vādhūlasūtra älter als Baudhāyana (und folglich als Āpastamba cum suis) sein könnte. Um diese Vermutung zu etwas mehr als bloßer Vermutung zu machen, kann ich zwar keine schlagenden Beweisgründe anführen; wenn aber Baudh. (VI. 24: 183. 18) sagt: ‚Einige sagen, daß dieses Brennholz und diese Streu (vgl. Caland-Henry, l'Agniṣṭoma § 80) für das Opfer des Agnīṣomīyabockes aufbewahrt (CH. § 106 d, S. 114) bleiben sollen,' so könnten diese ‚einige' die Vādhūlas sein, da es in ihrem Sūtra (VI. 4 s. fin.) heißt: *agnīṣomīyasyaiṣa paśor idhmā bhavati,* was wahrscheinlich so herzustellen ist: *agnīṣomīyasyaitat paśor idhmābarhir bhavati,* die Vyākhyā dazu lautet ja *idhmābarhir agnīṣomīyārtham.*[1] Auffallend ist es ferner, daß, während in dem Haupttexte des Baudhāyana nirgends des Agniopferkuchens gedacht wird, der nach Vādh. V. 1 nach dem Abhauen des Opferpfahles dargebracht werden kann, diese Iṣṭi in den späteren Teilen des Baudhāyanasūtra, im Dvaidha und Karmānta, erwähnt wird (XX. 25: 55,6; XXIV. 34: 220. 15 fgg.). Es ist, als ob Dvaidha und Karmānta auf das Vādhūlasūtra Bezug nehmen. Während nach allen bekannten Quellen (s. Hillebrandt, Neu- und Vollmondopfer, S. 155 fg.) die in die Patnīsaṃyājas einzuschiebenden Spenden für Rākā, Sinīvālī usw. fakultativ sind, soll es ‚einige' gegeben haben, die diese Spenden als notwendig vorschreiben, und

[1] Ich bin aber nicht ganz sicher, ob diese Vorschrift nicht auch in ŚBr. III. 6. 3. 10 (und vgl. Kāty. VIII. 6. 28) impliziert ist, so daß die *eke* des Baudhāyana auch die Vājasaneyins sein könnten, deren Ritus dann die Vādhūlas übernommen hätten.

zwar vor oder nach der Spende an die Patnīs. Die Vorschrift dieser ‚einige‘ findet sich Baudh. XXIV. 29: 214. 16 fgg. und Āp. III. 9. 5—6. Nun schieben die Vādhūlas (II. 3) gerade die Spende wenigstens für Rākā vor die Spende an die Patnīs ein. Bezieht sich hier Āpastamba auf die Vādhūlas? Die erste Hälfte von Sūtra 6 des Āpastamba könnte sich auf die Vādhūlas, die zweite auf die im Karmānta genannten ‚einige‘ beziehen. Alle Texte des schwarzen Yajurveda lehren, daß beim Pitṛyajña nur zwei Umlegehölzer um das Feuer gelegt werden sollen. Nur Vādhūla hat *paridhīn paridadhāti* und im Verfolg *ādatte dakṣiṇārdhyaṃ paridhiṃ, taṃ madhyamaṃ paridhim anu nipātayati.* Es ist möglich, daß Āpastamba sich darauf bezieht, wenn er sagt (VIII. 14. 11—12), daß man auch alle Paridhis umlegen kann, daß dann aber später der südliche auf den mittleren gelegt werden muß.[1]

Wenn nun aber das Vādhūlasūtra vieles mit dem Baudhāyanasūtra gemein hat und mehrere Male sogar dieselben Ausdrücke verwendet, so steht es ihm auf der anderen Seite doch völlig selbständig gegenüber. In manchem Punkte steht sogar unser Sūtra einzig da, und es wäre für unsere Kenntnis der Ritualliteratur von der allergrößten Bedeutung, wenn ein vollständiges Exemplar aufgetrieben werden könnte. Die Paṇḍits von Madras sollten dafür ihr Bestes tun; wir dürfen hoffen, daß auch dieser Wunsch einst in Erfüllung gehen wird.

Da es nicht möglich ist, den Text, selbst nicht soweit er vorliegt, zu veröffentlichen, möge einiges aus ihm jetzt mitgeteilt werden. Ich fange mit einigen kürzeren und längeren Zitaten an, die wegen ihres Inhaltes oder Stiles mir aufgefallen sind, darunter auch einige Stücke, die Brāhmaṇas sind oder wenigstens brāhmaṇaartig.

1. *saṃśādhi yajamānety āha yat te saṃśiṣyam iti; saṃśāsti yad asya saṃśiṣyaṃ bhavati; putre vā bhrātari varṇam upanayati*[2] (I. 1, I. 4).

---

[1] Nur Baudh. XXI. 5 : 76. 12 kommt eine ähnliche, aber abweichende Vorschrift vor. Die Vājasaneyins verordnen drei Paridhis, geben aber darüber keine weiteren Vorschriften.

[2] Ähnliches bei Baudh. XXIV. 12 init., XXV. 4 init.

2. *etat tribarhiḥ punarādheyaṃ; na tu tasyāśāṃ caneyāt; sa tāṃ diśaṃ neyāt; yadīyāt tato 'nyāṃ diśam iyād āstamayād ādityasya* (I. 4).

3. (*tad vā etad agnyupasthānam āyuṣyam*) *lokyaṃ putriyaṃ paśavyam; āyuṣmān ha vai lokī putrī paśumān bhavati ya etenopatiṣṭhate; tasmin vā etasminn agnyupasthāne sarvāṇi chandāṃsi sarvā āśiṣaḥ sarve kāmāḥ . . . tasya ha vā asyāgnihotraṃ sarvaiś chandobhis tāyate ya etenopatiṣṭhate* (I. 6).

4. *athāgatya māhāsāṃpadenopatiṣṭhata om iti gārhapatyam om ity anvāhāryapacanam om ity āhavanīyam; om iti vai stūyata om iti śasyata om ity āśrāvyate; 'tha hāsya tris tribhir vedair ekaika upasthito bhavati ya etenopatiṣṭhate* (I. 6).

5. *etat te tateti tisro darvīr dadāti . . . āgatyaitā darvīḥ pātre samasyati* (II. 3); *darvī* ist gleichwertig mit *piṇḍa*.

6. *pravasatham eṣyan bhavati; sa purastād eva saṃśāsti yad asya saṃśiṣyaṃ bhavati; sa yajñopavītaṃ kṛtvāpa ācamya yajamānāyatane tiṣṭhann āhavanīyam upatiṣṭhate mama nāma . . .* (TS. I. 5. 10. a) *. . . bibharāṇy agna ity . . . vācamyamaḥ pravrajati; sa yadā vai vācaṃ yacchati manas tarhi vāk samārohati; yad u vai manaḥ sa prāṇaḥ, sānārtā devatā; so 'nārtāṃ devatāṃ samārohya pravasati; so 'ṅgāreṇa vā vṛkṣeṇa vāntardhāya vācaṃ visṛjate* (III. 1, Anfang).

7. *sa yad ajūgupo 'jūgupa ity upatiṣṭheta, pravasato goptāro manyeran, na sārdhaṃ vasataḥ; sa yad ajūgupo gopāyety upatiṣṭhate, yathaivāsya pravasato goptāro manyanta evaṃ sārdhaṃ vasatas; tasmād ajūgupas tān me gopāyety evopatiṣṭhetety uveva virājakramāḥ* (III. 1).

8. *trīṇy u ha vai bhayāni: daivyaṃ pitriyaṃ mānuṣam ity; etad vai daivyaṃ yo 'lokatāyai bibhety, atha haitat pitriyaṃ yo 'prajātāyā, atha haitan mānuṣaṃ yo 'paśutāyai; na ha vā enaṃ devato na pitṛto na manuṣyato bhayam āgacchati ya etenopatiṣṭhata; ity uveva mahācamasam* (III. 1).

9. *ayam u ha vai loko gārhapatyo, 'ntarikṣaloko 'nvāhāryapacanaḥ, suvargo loka āhavanīyaḥ; sa yat pravatsyann itaḥ parāca upatiṣṭhata imā(n eva lokān āpnoti)*,[1] *na kā canārtir bhavati, na*

---

[1] Von mir ergänzt, aber unsicher!

riṣṭiḥ; sa yat punar etyaivam evopatiṣṭheta, praibhyo lokebhyaś cyaveta, kṣipre haivāsmāl lokāt preyāt; sa punar etyāmuto 'rvāca upatiṣṭheta: eṣv eva tal lokeṣu pratitiṣṭhati, nārtim ārchati, sarvam āyur eti (III. 1).

10. *athāto 'nvādhānasyaiva; tan nu haitad eke mahārātra evāgnihotraṃ hutvāgnīn anvādadhaty, agnihotrād vai yajñās tāyante, tathāgnihotreṇa yajñaṃ saṃtaṃsyāmaha iti vadanto; brāhmaṇam u vai bhavati: yathā vai samṛtasomā evaṃ* . . . (TS. I. 6. 7. 1) . . . *śvo bhūte yajata iti, tathā pūrve devatāḥ parigrahīṣyāmaha iti vadantaḥ. sa yad evaṃ kuryād, yathānāgatāyātithyaṃ kuryād yathānāgataṃ jigṛhīṣet tādṛk tad. atha haika udite 'nvādadhati, tathā paśyanto devatāḥ parigrahīṣyāmaha iti vadantaḥ. sa yad evaṃ kuryād yathātītāyātithyaṃ kuryād, yathātītam*[1] *jigṛhīṣet tādṛk tad. viraśmāv āditye 'nvādadhyāt, pūrvo*[2] *vā agnir arciṣā dhūmena tapaty, amuta ādityas tejasā raśmibhis; tāv atra saṃgacchete, sa yathā samāgatau parigṛhṇīyāt samāgatau praṇīyāt ta(thaivanvāda)dhyād*[3] *iti. viraśmāv āditye 'nvādadhāty, eṣā sthitiḥ* (III. 1).

11. *tan nu haitad eke 'gnīn evānvādhāya vratam upayanti, tathā no vratopetānāṃ yad yajuṣā kṛtyaṃ tat kariṣyanti: yajuṣā śākhām āhṛtya yajuṣā vatsān apākariṣyantīty. atha dakṣiṇatas tiṣṭhan vratam upaiti, vikramya vikramya hindro vṛtram ahan samṛddhyā iti brāhmaṇaṃ. payasvatīr oṣadhaya iti tiraḥ pavitram apa ācāmati payasvad*... (TS. I. 5. 10. g) ... *saṃsṛjety. agne vratapata iti mārjayitvā samidham ādadhāti vrataṃ cariṣyāmi* . . . (l. c. h) . . . *rādhyatāṃ svāheti. prāṇyāpānity: prāṇair ātmānam antarataḥ pūrayitvāhedam aham anṛtāt satyam upaimīty; anṛtaṃ vai manusyāḥ, satyaṃ devā, manuṣyebhya etad devān upaity.*[4] *evaṃ ha devā vratam upeyur, evam ṛṣaya, evaṃ ye pūrve śrotriyā ṛtāyava āsur . . . trīṇy u ha vai darśapūrṇamāsayor vratopāyanāny: anvādhāya, barhiṣā, vatsair. athaikam: āsanneṣv iti;*

---

[1] So verbessert, *yathātithyaṃ* die Hs.

[2] Nl. der Āhavanīya.

[3] So vermutungsweise ergänzt.

[4] Vgl. Śat. br. I. 1. 1 und das nächstfolgende Zitat, das das Gegenstück zu diesem ist.

sa yathā ha vā anaso 'parīṇatkād vrīhiyavāḥ śīryanta, evaṃ ha vā avratopetasya yad yajuṣā kriyate tad chīryate . . .; utsīdati tad yad āsanneṣu haviṣṣv iti (III. 1).

12. *agne vratapata iti mārjayitvā samidham ādadhāti vratam . . .* (TS. I. 6. 6. p) . . . *'rādhi svāheti. prāṇyāpāniti: prāṇair ātmānam antarataḥ pūrayitvāhedam ahaṃ satyād amṛtam upaimīti; satyaṃ vai devā, amṛtaṃ suvargo loko; devebhya eva tat suvargaṃ lokam upaiti* (III. 3).

13. *athātaḥ sānnāyyasya skannasya . . . sānnāyyāvṛtaiva sānnāyaṃ dohayed. gathunaso*[1] *hārkṣākāyaṇasya*[1] *hastī sānnāyyaṃ papau.* (*sa*) *ha sma paryastaś*[2] *caṅkramyate: yan maryā ittham avediṣyāma hastī naḥ sānnāyyaṃ pātety,*[3] *anv asya prāyaścittim avakṣyāmahīti. tad u hovācānubudhyoddālaka āruṇir: alpo*[4] *maryā gaglanā āsa, ya etāvan na vidāṃcakāra: yajño vai yajñasya prāyaścittiḥ, sānnāyyāvṛt sānnāyyasyāgnihotrāvṛd agnihotrasyeti, sānnāyyāvṛtā sānnāyyaṃ dohayed iti. sānnāyyāvṛtaiva sānnāyyaṃ dohayati* (III. 2).

14. *athāta ājyāvakāśasyaiva. tad avekṣetājyam asi satyam asīti. tan nu haitad eke 'navekṣyājyam utpunanti. sa yad evaṃ kuryād, ājyam eva punīyān nātmānam. atha yady avekṣyotpunāty, ājyenaivātmānaṃ punīte, pavitrābhyām ājyaṃ; tasmād avekṣyaivotpunīyāt* (III. 2).

15. *vratopetasyaiṣo* (sc. *yajamānabhāgo*) *'vadīyata ity āhus; tathā hāsyāntaryajñaṃ prāśito bhavatīti* (III. 3).

16. *atha dakṣiṇata upaviśya payo 'nupibatīdaṃ haviḥ prajananaṃ me astu daśavīraṃ sarvagaṇaṃ svastaye | ātmasani prajāsani paśusany abhayasani lokasani | agniḥ prajāṃ bahulāṃ me karotu | annaṃ payo reto asmāsu dhehītīn*[5] *nv āvṛd. athāto brāhmaṇam eva:*

---

[1] Der Name (*gathunās* oder *gaglanās*) steht nicht fest, wohl aber das Patronymikon, wozu die Vyākhyā bemerkt: *ṛkṣākasyāpatyam ārkṣākiḥ; ārkṣākerapatyam ārkṣākāyaṇaḥ.*

[2] Vyākhyā: *paryasto buddhyā śrāntaḥ pratipattavyājñānāt.*

[3] Periphrastisches Futur zu *pibati.*

[4] So die Hs., die Hs. der Vyākhyā: *apnaḥ,* welches in *anyaḥ* geändert ist (*ajñāna ity arthaḥ*).

[5] Der Mantra, mit Varr. in TBr. III. 6. 3. 5, stimmt mit Vaj. S. oder Kāṭh. überein, nur das letzte Wort nach MS.

yajñād vā etad yajamāno jāyate; yad yajate . . . yajñamayaṃ lokamayaṃ prāṇamayam amṛtamayaṃ saṃskurvanti. payobhāryo vai jāto bhavati, no vai jātāyodanaṃ na saktūn upaharati; payo vai jātāya pratidadhāti. sa yathā ha vai dṛtiḥ śuṣko niṣpīta, evaṃ vā eṣa etarhi; yajño (*hainaṃ*) *mītaṃ* (?) *śuṣkaṃ niṣpītam āpyāyayati. sa yat payo 'nupibaty, ātmānam eva tad yaṃ*[1] *candramasam āpyāyayan manyate; tasmāt payo 'nupibet* (III. 3).

17. *sa* (sc. *brahmā*) *yad abhaktaṃ vācaṃyamaḥ syād bahu bhāṣeta yajñaṃ vicchindyāt; sa yat tīrthe tīrthe vācaṃ yacchati, tat pitṛdevatyo bhavati,*[2] *na yajñaṃ vicchinatti* (III. 5).

18. *śvo 'ṣāḍhābhir paurṇamāsīti* (IV. 2), Anfangstermin des Varuṇapraghāsa; *śvaḥ kṛttikābhiḥ paurṇamāsīti* (IV. 3), des Sākamedha; *adya mṛgaśīrṣeṇa paurṇamāsīti* (IV. 5) des Śunāsīrya.

19. *spaṣṭe devayajane prācīnavaṃśā śālā* (*mitā*) *bhavati nakṣatrapathena saṃmitā* (VI. 1).[3]

20. *sa yadi dakṣiṇānāṃ samudākṛtānāṃ pra vā paten naśyed vā tām eṣṭavai brūyāt; tāṃ yadi na vindeyur, vāyave tveti tām anudiśed . . . yadaiva mriyeta pāśo vā hanyān, nirṛtyai tveti tāṃ; yā saṃ vā śīryetāva vā sīdet*[4] *kartaṃ vā prapated, rudrāya tveti tāṃ;* (*yāṃ*) *pauruṣo vā vadho hanyān, mahādevo vā mṛtyave tveti tāṃ; yānaddhakaṃ*[5] *mriyeta, sā yeyaṃ prapatitā syāt, tāṃ yadi vindeyur, naināṃ dakṣiṇāsv apy upākuryān, na goṣṭhe; prativeśāṃ rakṣitavai brūyāt; tāṃ dakṣiṇānāṃ kāle 'nṛtvije brāhmaṇāya dadyāt* (VI. 1).[6]

21. *sa yadi vahantīr apo 'dhigacchet tā enaṃ saṃ vā vaheyur saṃ vā hareyur; na tv apo 'vakrāmed. dvau loṣṭāv ādadīta, tayor anyataram apsu prāsyed devīr āpo . . .* (TS. I. 2. 3. k) *. . . 'vakramiṣam ity; acchinnaṃ tantuṃ pṛthivyā anugeṣam ity anyataraṃ samuhya-*

---

[1] L. *yathā?*

[2] Ist der Text hier vollständig?

[3] Damit ist Baudh. XXV. 5: 233. 3 zu vergleichen.

[4] Die Hs.: *śīryetavāvasīdat.*

[5] S. unten (Lexicographisches, in voce).

[6] Zu diesem Passus vgl. Baudh. VI. 8 und Āp. X. 18. 3 — 19. 5.

māno vā saṃhriyamāṇo vā viśātayed; yal loṣṭasyocchiṣyeta, tat pāre nyasyādhitiṣṭhed asyai ma yoṣam iti (VI. 1).[1]

22. *pañcadaśa nakṣatrāṇi rātriṃ nayanti; yadā daśamam udeti, tat tṛtīyam āgataṃ rātriyai bhavati;*[2] *tasmin kāle samutthāya joṣaṃkṛteṣu rājānaṃ prapādayati dakṣiṇam abhi havirdhānam* (VII. 1).[3]

Morphologisches.

Nomina. Lokative auf *n*: *carman* (*atraiva carmann upaviśati*, VI. 3; *rohite carman . . . vāsaḥ pratyupastīrṇaṃ bhavati*, ib.; *atraiva carman sādayati rājānam*, ib.); *śīrṣan* (*śīrṣann adhi nidadhāti*, II. 1; *śīrṣann adhi nidhāya*, IV. 2); *vartman* (*sphyasya vartmann upaninayati*, VI. 1, VI. 4); *animan* (*animan sthavimat pravayati*, V. 1); *yūṣan* (*yūṣann avadhāya*, V. 3); *bhasman* (*athainad bhasmann upohati*, *bhasmann evainad apohati*, III. 2); *ātman* (*ātmann agniṃ samārohate*, VI. 1; *ātmann agniṃ gṛhṇīte*, III. 5 und sonst). — Alter Instrumental auf *-ā*: *tā vasantā prasuvo bhavanti*, IV. 1.

Verba. *takṣṇuvanti*; *yūpam aṣṭāśriṃ takṣṇuvanti* V. 1, VI. 6. — Optative: *siñcyāt*: *yathā yonau retaḥ siñcyāt*, III. 1; *yadi retaḥ siñcyāt*, VI. 1; *vindyāt*: *sa yady enaṃ vindyāt*, I. 1. — Konjunktive (meistens in Sampraiṣas): *agnīd dhotṛcamasena ca vasatīvarībhiś ca cātvāle pratitiṣṭhāsai*, VII. 1; *yadi visṛjāsai* (sc. *vācam*) *vaiṣṇavīm anubrava iti*, VI. 1; *vrataṃ prayacchāsi*, VI. 3; in Mantra: *taṃ sa ṛcchatād yo mānvavāpād upa vā mīmāṃsātai*, III. 5. — Imperative: *gharmadughaṃ dadhigharmāya dohatāt*, VI. 8; *yan medas tad avadhattāt*, V. 3; *hṛdayam uttamaṃ kurutāt*, ib.; (*uparavān*) *saṃtṛnttāt*, VII. 3, vgl. unten, am Ende der ‚Anderen Eigentümlichkeiten'; *upasṛṣṭāṃ prabrūtāt*, II. 1 und anderswo. — Futura: *loṣyan* statt *laviṣyan*, II. 1; *yady anuprahṛṣyanto bhavanti*, V. 3, und so hat auch der Text der Vyākhyā; *apaḥ praṇayiṣyāmi*, III. 5, aber anderswo

---

[1] Vgl. Baudh. VI. 9: 165. 14 fgg., Āp. X. 19. 9—11.

[2] Hier liegt eine merkwürdige Umschreibung des in den Brāhmaṇas vorkommenden Ausdrucks: *mahati rātryai* oder *mahārātre* vor. Nach der Vyākhyā soll daraus hervorgehen, daß der Zeitpunkt des Agniṣṭoma der Frühling ist.

[3] Zur Sache vgl. Baudh. VII. 1, Anf., Āp. XII. 1. 1.

(III. 1): *praṇeṣyāmi.* — Aoriste: *kṛṣṇājinān mā niryauṣīḥ,* VI. 1; *mā . . . vācaṃ visṛṣṭhāḥ,* VI. 1; *ya enaṃ tatra brūyāt prāyatanād acyoṣṭa,* III. 3; ferner in dem oben gegebenen Zitat Nr. 21. — Intensiv: *vasatīvarībhyo 'dhy abhiścotyopasāsṛjaty unnetā,* VII. 2, zweimal, so auch der Text der Vyākhyā und des Prayoga. — Desiderativ: *jigṛhīṣet* vgl. oben Zitat Nr. 10. — Infinitive auf *-tavai: tām eṣṭavai bruyāt,* oben, Zitat Nr. 20; *rakṣitavai brūyāt,* ib. *ākharau vyūhitavā āha,* VI. 4; *anuvāce* abhängig von *āha: agnaye samidhyamānāyānuvāca āha* kommt zwölfmal vor, vgl. das ŚBr.; *na purā parivyetor yūpam anusṛjet,* V. 1. — Partikeln: Überall, ohne Ausnahme, werden zwei Nomina durch doppeltes *ca* verbunden: *sruvaṃ ca juhūṃ cādatte, adhvaryuś ca yajamānaś ca prapadyete, antarā vedim cotkaraṃ ca prapadyate* usw. — *u: sa yady ekaiva dugdhā syāt, tad evam eva trir vigṛhṇīyād; yady u bahvyaḥ syus, tā evam eva dohayet,* II. 1; *tam u sa ādityasthālyām (ānayati),* VII. 3; *tam u sa uttarāṃ vedim āhṛtya . . . avadyati,* IV. 2; *iti yady udavasyati, yady u na* usw., V. 3; *so eṣā tathā kḷptaiveṣṭir, etad u tribarhiḥ,* I. 3. — *nu: etan nu dvibarhir, atha yadi tribarhiḥ* usw., I. 3; *iti nu sāyam, atha prātaḥ,* I. 5; *iti nu yady upahitānām, atha yady udvāsyamānānām,* III. 2. — *u ha vai,* vgl. Zitate Nr. 8, 9, 11. — *ha vai: sa yathā ha vā anaso* usw. Zitat Nr. 11. — *id-nu,* vgl. Zitat Nr. 16. — *u eva (uveva):* Zitat Nr. 7 und 8 (in beiden am Ende). — *ha: saṃ haivāsmai sa kāmaḥ padyate,* I. 5 und mehrere Male; *api ha gāṃ pacet,* I. 1.

Syntaktisches.

Nomina. Bemerkenswerte Dative: *prastarāyopasaṃnahya* VI. 2; *taṃ prastarāya saṃcaṣṭe,* II. 1. — Ablativ: *prapathāt samidhaṃ kurute,* III. 1 (zweimal), Baudh. (z. B. III. 13: 83. 13) hat immer *prapathe.* Nach der Vyākhyā: *dūrata evety arthaḥ.* — Nicht *kṣipram,* sondern *kṣipre* heißt es in unserem Texte, vgl. das Zitat Nr. 9. — **Pronomina.** *sa* vor *yadi, yadā, yatra, yathā: sa yady enaṃ vindyād, dvyahe tryahe purastād āhṛtya tam āmātyam ivendhīta,* I. 1; *sa yadi sarva evodvāyeyuḥ, . . . āyatanāni samārohya* etc., I. 6; *sa yady anyatra pakvaḥ syād, anvāhāryapacane 'dhiśrayet,* II. 3; *sa yady*

aprokṣitānāṃ bhidyeta, III. 2; *sa yady asmai proṣuṣe kāṃ cid yajñ-ārtim ācakṣīran,* III. 1; *sa yady ekaiva dugdhā syād, tad evam eva trir vigṛhṇīyāt,* II. 1; *sa yadi purastād iṣṭiṃ kurvanti,* V. 1; *sa yadā vai vācaṃ yacchati, manas tarhi vāk samārohati,* III. 1; *sa yatra grahān gṛhītvā bahiṣpavamānāya sarpanti, tad* usw., III. 6; *sa yatrā-vabhṛtham avayanti, tad dakṣiṇatas tiṣṭhati,* ib.; *sa yatrainaṃ prā-taranuvākāya bodhayanti, sa yajñopavītaṃ kṛtvā* etc., ib.; *sa yathā ha vai dṛtiḥ śuṣko niṣpīta, evaṃ vā eṣa etarhi,* III. 3. Vgl. Verf., Über das rituelle Sūtra des Baudhayana, S. 45 fg. — Deiktische Verwendung der Pronomina: *ābhyāṃ haike prāśnanty, ābhyām eke, tad anādṛty-ābhyām eva prāśnīyāt* (sc. *brahmā prāśitram*), III. 5, dazu die Vyākhyā: *aṅguṣṭhapradeśinībhyām eke, aṅguṣṭhamadhyamābhyām eke, tad anādṛtyāṅguṣṭhakaniṣṭhikābhyām eva prāśnīyāt; etāṃ diśaṃ saṃkṣāla-naṃ ninīya,* III. 5, Vyākhyā: *prācyāṃ diśi; iyam* ohneweiteres für *pṛthivī: imām abhimṛśati,* I. 2, I. 5; der Dual gleichwertig mit *dyā-vāpṛthivī: dṛḍhe sthaḥ śithire itīme* (sc. *upatiṣṭhate*), VII. 3; *athaitāvan-mātre samiddhe* (*samidho* die Hs.) *juhoty agnir jyotir jyotir agnir iti,* I. 5 (zur Sache vgl. Āp. VI. 10. 8); der Ausdruck *etāvanmātre* wird vom Anupadakāra als *dvyaṅgulamātre* erklärt. — **Verba.** Perfekt bei *ha sma: tan nu ha smaitat pūrve śrotriyā yatra kva ca daśataṃ rātrīr atiproṣus, tad vicchinnarūpam eva menire, te ha smaitāṃ juhvati,* III. 1; als duratives Präsens: *sa ha smaiva . . . vratam upaiti,* III. 1; *sa ha sma vācaṃyamo bhavati,* ib. — *arhati* mit Part. präs.? *ko 'rhati vratopeto vācaṃyamo bahu vadan satyaṃ vadan,* III. 1. — Zum Infinitiv mit dem Dativ vgl. ‚Morphologisches: Infinitive.' — Tmesis. *catvāri caturgṛhītāni juhoty upa vā tiṣṭhate,* I. 6; *tadānīm evopāvar-tate . . . upa vā saminddhe,* II. 3; *upacinoti pari vā samūhayati,* III. 1; *tṛtīyaṃ samidho 'bhyādadhāty upa vā nidadhāti,* III. 1; *yadi . . . abhi vāstamagād abhi vodagād abhi vodāharṣur,* ib.; *anv evaitena mantra-yeta,* III. 2; *eke svadhāṃ sam iva siñcanti,* III. 2; *barhiṣā ca stṛṇāti pari ca stṛṇāti* (d. h. *barhiṣā ā ca* usw.), VI. 5; *saṃ haivāsmai sa kāmaḥ padyate,* I. 5 und sonst. Ferner vergleiche man die oben angeführten Zitate.

Andere Eigentümlichkeiten.

Es ist bemerkenswert, daß unser Sūtra ohne Ausnahme immer das ältere *agnīdh,* niemals das jüngere *āgnīdhra* verwendet. — Sehr geläufig ist der Ausdruck *ardham eti* und dergleichen, z. B. *āhavanīyasyārdham eti, ulūkhalasyārdham eti,* III. 1, *utparaiti barhiṣo 'rdham,* IV. 2. — Wie Baudhāyana (vgl. Über das rituelle Sūtra des B., S. 52) verwendet auch Vādhūla gern Partizipia mit vorangehendem *su: supratyūḍhān (aṅgārān) kṛtvā,* I. 5; *sunirṇiktāṃ srucaṃ kṛtvā,* ib. — Das seltene *kavā,* in *kavātiryañ* (TS. I. 5. 9. 7), findet sich auch in *kavottānam: kavottānam iva paśuṃ kurutety āha,* V. 2, wozu die Vyākhyā: *īṣad uttānam iva, yathā dakṣiṇe pārśva āvarte viśāsanaṃ saṃbhavati tathā sthāpayata he śamitāraḥ.* — Nach der Besprechung mehrerer Möglichkeiten, ob nämlich mehrere Scheite oder ein einziger zum Feuer zu legen ist, heißt es: *ekām evābhyādadhāty eṣā sthitiḥ,* I. 6; ähnlich III. 1 und vgl. oben Zitat 10 am Ende. Dieser Ausdruck ist aus Kauṣ. br. und Śat. br. bekannt. Einmal (I. 3) begegnet uns das aus dem Śat. br. (Kāṇvarez.) bekannte und auch im Kauṣ. br. (V. 6 am Ende) vorkommende *tv eva sthitam: etad u tribarhir, dvibarhis tv eva sthitam.* — Wenn Baudhāyana, um verschiedene Ansichten mitzuteilen, den Ausdruck verwendet *ity etad ekam . . . ity etad ekam . . . ity etad aparam,* so gebraucht dafür Vādhūla: *athaikam . . . athaikam*; durch diese Worte eingeleitet werden I. 6 vier verschiedene Arten von *upasthāna* dargelegt. Ähnlich werden III. 1 sechs Weisen angegeben, wie mit den Vihavyaversen Brennholz zum Feuer beizulegen ist. — Eigentümlich ist das zurückweisende *tad ekam* in I. 3: *bhaktāśī syād iti tad ekam; agnihotrocchiṣṭavratam syād iti tad ekaṃ; yad evainaṃ kiṃ cāgacchet, tad vrataṃ syād iti tad ekaṃ.* — An den Brāhmaṇastil erinnert uns auch das Folgende: in III. 2 wird zum Anumantraṇa der Opfersubstanz, wenn sie ausgeschüttet wird, der Vers TS. I. 5. 10. i vorgeschrieben. Darauf wird aber die Ansicht ‚einiger' mitgeteilt, daß der erste Teil des Verses über den Opferpriestern zu sagen ist, wenn sie herankommen, die zweite Hälfte, wenn sie gehen. Darauf heißt es *mīmāṃsaiṣā* ‚das ist bloße Speku-

lation, er soll den ganzen Vers über dem Havis reden, wenn dasselbe ausgeschüttet wird'. In demselben Anuvāka wird über das verspritzte Schmalz gesagt *tan nu haitad eke svadhāṃ sam iva siñcanti saṃ tvā siñcāmi yajuṣeti* (TS. I. 6. 1. a), *mīmāṃsaiṣodapātraṃ ninīyānv evaitena mantrayeta.* Etwas weiter: *mandrajihveti* (TS. I. 6. 2. h) *hotāram īkṣeteti, mīmāṃsaiṣā, samastenedhmam . . . abhimantrayeta.* — Wie das Baudhāyanasūtra verwendet das Vādhūlasūtra sehr oft *kāla* im Sinne von *deśa,* meistens um den Ort anzudeuten, wo später etwas dargestellt werden soll (vgl. Über das rituelle Sūtra des Baudh., S. 58): *cātvālakālaṃ sphyenoddhatya,* V. 1; *audumbaryai kāle,* VI. 1; *tac chaṅkuṃ nihanti, sa yūpasya kālaḥ . . . sa utkarasya kālaḥ, . . . sa uparavāṇāṃ kālaḥ,* VI. 4. — Um den Endpunkt gewisser Sprüche anzudeuten, bedienen sich sowohl Baudhāyana als Vādhūla des Ausdrucks *ātaḥ* (d. h. *ā ataḥ*), z. B.: *athādityam upatiṣṭhate saṃdṛśas te mā chitsi saṃ jyotiṣābhuvam ity ātaḥ,* III. 3, gemeint ist also TS. I. 6. 6. b bis c eingeschlossen. Schließlich dürfte noch die stilistische Absonderlichkeit erwähnt werden, daß von einer Anrede, von einem Sampraiṣa, erst die Anfangsworte gegeben zu werden pflegen, dann folgt *ity āha* und darauf der Schluß der Anrede. Zu dem im ersten Zitat gegebenen Beleg noch die folgenden: *prastotar ity āhaitaṃ khana,* VI. 5; *unnetar ity āhaitān khanāsaṃbhindan bahumātre saṃtṛnttād iti,* ib.; *praitu hotuś camasa ity āha pra brahmaṇaḥ prodgātuḥ pra yajamānasya prayantu sadasyānām ṛtvijām . . . iti,* VII. 3.

Lexikographisches.

akṣikaṭa (auch Baudh. XVIII. 9: 353. 1), *dakṣiṇam akṣikaṭam,* I. 6: *akṣṇaḥ antaṃ kaṭākṣam.*

ac + *paryud,* ‚ausschöpfen, überschöpfen', *paryudacyājyaṃ nidadhāti,* I. 1; *samidho 'bhyādadhāti paryudaktenābhyajyāhavanīye* (zur Sache vgl. Āp. V. 6. 3), ib.

acukkāram (Absolutiv), *dvir acukkāraṃ prāśnāti,* I. 5 (zweimal): *cukkāram iti śabdānukaraṇam, aśabda ity arthaḥ*; Āp. VI. 11. 4: *aśabdaṃ kurvan, aśiñjan,* Vaikh.

anaddhaka, s. oben Zitat Nr. 20. Es ist die Rede von den während der Dīkṣā herbeigetriebenen Tieren (vgl. C. H. § 23). Die Kommentare, welche das Wort (*naddhaka*) mit *nahyati* in Verbindung zu bringen scheinen, erklären: *vane latādinā baddhā* und *bandhanapratibaddhā*, vgl. Baudh. VI. 8: 165. 4 fgg., Āp. X. 19. 5. Nach meiner Vermutung hängt das Wort mit *addhā* zusammen und könnte bedeuten: ‚in unsicherer Weise'. Es ist ja die Rede von einer Kuh, die man tot gemeldet hat, die aber nachher zurückgebracht wird.

anīkaspṛś: athaitaṃ manthinaḥ saṃsrāvaṃ juhoti pratiprasthātottarasya paridher anīkaspṛśam aṅgāraṃ kṛtvā, VII. 3: *agnispṛśam* (Vyākhyā), *yathā paridhiṃ na dahet tathā kṛtvā* (Prayoga). Vgl. Baudh. VI. 14: 223. 1, XXI. 20: 105. 11, Āp. XII. 23. 11.

anukhyāti, V. 1, VI. 4, Bezeichnung des Verses TS. IV. 1. 2. k (*anv agnir uṣasam akhyat*). Baudh. II. 13: 55. 4: *anukhyā*.

anucchandasam: āhavanīyam upatiṣṭheta . . . anucchandasam, I. 6: *pāṭhānukramenaivety arthaḥ:* in Übereinstimmung mit der Reihenfolge der Verse in der Saṃhitā (nl. TS. I. 5. 5). Das Wort mehrere Male auch in Baudh.

anuniṣad: indrāṇīvāvidhavā bhūyāsam ity anuniṣadaṃ (*vācayati*) *aditir iva suputra | asuryaṃ tvāgne gārhapatyānuniṣadeyam iti*. Das Wort deutet den Vers an, vgl. unten *upaniṣad*.

anuvitti ist VII. 1 Bezeichnung des Verses TS. I. 3. 13. g.

antarāvakāśa bezeichnet (vgl. ŚBr. I. 3. 1. 20) das Yajus TS. I. 1. 10. m.

antastanū: antastanūr eṣa puroḍāśaḥ, I. 4: ‚ein die Tanūhavīṃṣi in sich fassender Opferkuchen', vgl. unten: *tribarhiḥ*.

aparīṇatka, vgl. oben das 11. Zitat: ‚ohne Verschlag'.

apaśutā, s. unter *alokatā*.

aprajātā, s. unter *alokatā*.

abhakta, vgl. oben das 17. Zitat (es ist die Rede von dem Brahman): *abhaktaṃ avibhāgena, sarvakālam ity arthaḥ*.

alokatā, vgl. oben das 8. Zitat: *alokatāyai pañcamyarthe caturthī; na vidyate 'sya loka ity alokaḥ; alokasya bhāvaḥ alokatā; yady apy aviśeṣeṇoktaṃ tathāpi puṇyakṛlloko 'tra gṛhyate.*

aviśāla, s. unter *viśāla*.

aṣṭāpṛḍaka: zu den Sambhāras zur erneuten Gründung der sakralen Feuer gehören: *ṣaḍ ḍhiraṇyaśalkās, teṣāṃ trayo 'ṣṭāpṛḍakāḥ*, I. 4. Diese Art von Goldspanen wird jedesmal einem Vaiśya zugeworfen (vgl. Baudh. II. 16: 61. 4, Āp. V. 10. 4. b, wo Silber, und zwar auch bei der ersten Gründung, vorgeschrieben wird). Die Vyākhyā erklärt es als *aṣṭāpulaka*. In den Taittirīyatexten lautet das Wort sonst *aṣṭāpruṣ* (*aṣṭāpruḍḍhiraṇyam*); *aṣṭāpṛḍa* ist die im Kāṭhaka vorliegende Wortform.

as + ni: *ā tvā rathaṃ yathotaya ity anuṣṭubhaṃ hotā pratipadyate* (es ist die Rede von dem Marutvatīyaśastra, vgl. C. H. § 196); *tasyai dvir nyasyati prathamābhyāṃ padābhyāṃ dvir evāsyā adhvaryur nyasyati*, VII. 4. Es scheint, daß *nyasyati* hier mit *avasyati* gleichwertig ist, vgl. Āśv. Śrs. V. 14. 11. — Vgl. unten, *nyāsa*.

+ *pari*, vgl. oben das 13. Zitat.

ākhara ist die ständige Bezeichnung von dem Erdaufwurf, der sonst immer *khara* heißt, vgl. C. H. § 91; beim Agnyādheya sind es die Erhöhungen auf dem Boden, wo die Feuer angebracht werden: *sikatābhir ākharau vyūhanti*, I. 1.

āgnipāvamānika, Adj.: ‚die Āgnipāvamānaverse umfassend': *nāgnipāvamānikena saṃvatsaram upatiṣṭhate*, I. 6.

āṇḍīvala, gelegentlich des Brahmaudana ist ein *āṇḍīvala* zu verschenken, I. 1, d. h. *muṣkala*: ein unverschnittener Bock. Ebenso beim Punarādheya, I. 4.

āp + pari (Desid.): *samiddho agna āhutety etām adhvaryur idhmaiḥ* (die Hs. hat *idhmau*) *parīpsati*, II. 3; *tisraḥ . . . anvāha, tā adhvaryur idhmena parīpsati*, VI. 4. Die Deutung wird durch Vergleichung von Śat. br. I. 4. 1. 38 möglich.

āpratipadam: eṣā dīkṣaitad dīkṣitasya caraṇam, api haitenāpratipadaṃ dīkṣitaḥ syāt, VI. 1: ‚bis zum Antritt' (des Kelterungtages?). Die Vyākhyā sagt über den Ausdruck nichts, nur: *na sautyāhnaḥ pravartata ity abhiprāyaḥ*.

i + utparā: ‚hinausgehen'. *utparetya palāśaśākhām ācchinatti*, II. 1, IV. 1. IV. 2; *tryambakair utparāyanti*, IV. 4; *hṛdayaśūlenotparāyanti*, V. 3.

uttarasic: apsūttarasicau nyasyataḥ (sc. *jāyāpatī*), IV. 2: *uttarīye vāsasī.*

und + pra: atraiva brahmaudane prondan gāyatrībhiḥ samidho 'bhyādadhāti, I. 1.

unnakṣatra: vācaṃyama āsta onnakṣatrāt, VI. 1: ‚das Erscheinen der Sterne' (vgl. Āp. X. 12. 3); die Vyākhyā schweigt hierüber.

upacāraṇataḥ: upacāraṇato 'naḍvāhaṃ muñcati, VI. 3. Die Vyākhyā bietet *upacaraṇato.* Die Deutung dieses Ablativs ist schwierig: *laukike ca kṛṣyādau vaidike cāgnikṣetre karṣaṇādau yato 'naḍuhoḥ paryāvṛttis tad upacaraṇam.*

upajana: anya upajanāḥ prativeśaṃ patniyai pacanti, IV. 3 (zur Sache vgl. Āp. VIII. 10. 10): *anya upajanāḥ, anye 'pi manuṣyāḥ putraśiṣyabāndhavādayo haviśśeṣaprāśanayogyāḥ.*

upaniṣad: suprajasas tvā vayam (TS. I. 1. 10. f.) *ity enām* (sc. *patnīm*) *upaniṣadaṃ vācayati,* VI. 2; zur Sache vgl. Āp. XI. 16. 10. Das Wort bezeichnet den zitierten Vers; vgl. *anuniṣad.*

uṣābudh, gleichwertig mit *uṣarbudh* in verschiedenen Mantras: *mitrāvaruṇau yunajmi prātaryāvāṇāv uṣābudhau,* VII. 2.

upavyuṣe, Lokativ, dem adverbialen Akkusativ der anderen Sūtras (Āp. V. 8. 5, Baudh. XIV. 30: 203. 11) gegenüber: *uṣassamīpe.*

ūh + vyupa: vyupohanti rājānam, VII. 1: *pṛthag ātmanaḥ samīpaṃ gamayanti*; Baudh. VII. 6 hat dafür *vyapohante.*

ṛddhipunarādheyam: adyarddhipunarādheyasyopavasatha iti, I. 4; *etad u dvibarhir ṛddhipunarādheyam,* I. 4: *ṛddhyarthaṃ punarādheyam.* Das Wort beruht auf TS. I. 5. 1. 2 und liegt auch in Baudh. III. 3: 71. 10 vor, wo zu lesen ist: *saṃtiṣṭhate punarādheyam iti nv ṛddhipunarādheyam.*

edha, dieses nur in der alten Sprache vorkommende Wort findet sich VI. 4: *yat prokṣaṇīnām ucchiṣyate tat pratiprasthātre prayacchann āhānenaidhān prokṣeti; tena sa edhān prokṣati.*

kavandha: kavandhe rājānam āsādayati, VI. 6; in allen mir bekannten Texten wird dafür *nīḍa* verwendet. Diese Bedeutung des Wortes ist unbelegt.

kāś + *ut* (Kaus.): *atha tad viṣṇoḥ paramaṃ padam iti caṣālam utkāśayati*, V. 1; zur Sache vgl. Baudh. IV. 4: 114. 11. Die Vyākhyā: *īkṣayati*.

+ *sam*: *rājakrayaṇyā patnīṃ saṃkāśayati*, VI. 2: *samīkṣayati*; zur Sache vgl. Āp. X. 23. 6.

kṛ + *samā*: *saṃ ta ākurvantu svaṃ yajamānety āha yad anyatra manasā tad dhyāyeti* (var. *dhyāyayati*); *tat samākṛtam abhimantrayate saṃpaśyāmīti*, I. 2, I. 6: *he yajamāna svaṃ dhanaṃ samākurvantu saha sthāpayantu yat samānetuṃ śakyam; asaṃnihitaṃ tan manasā dhyāyayati; atra svaśabdena prajāś ca paśavaś cābhidhīyante.*

+ *samudā*: *sa yadi dakṣiṇānāṃ samudākṛtānāṃ pra vā paten naśyed vā*, VI. 1.

kṣibasti: *kṣibastir asi mama bhogāya bhaveti* (Variante zu TS. I. 2. 3. h) *hastinaṃ vā puruṣaṃ vā* (sc. *pratīkṣate*), VI. 1. Das Wort bedeutet also wahrscheinlich: Elephant. Etymologischer Zusammenhang mit *basta* scheint möglich.

kṣubh + *ut*: *yadi na vaheyur utkṣubhya gṛhṇīyāt*, VI. 6. Es handelt sich um das ‚übernächtige' Wasser, das einem fließenden Wasser zu entnehmen ist. Das Wort bedeutet daher: ‚in Bewegung versetzen'.

+ *sam*: *avadānāni saṃkṣubhya*, II. 3. Die genaue Bedeutung steht nicht fest.

grah + *upapra*: *upayāmagṛhīto 'si vāyave tvety apayacchaty upapragṛhṇātīndravāyū ime* usw. Zur Sache vgl. Āp. XII. 14. 9. *upapragṛhṇāti* ist gleichwertig mit *punar evopayacchati* von Baudh. VII. 6: 209. 15.

chṛd + *ā*: *āchṛṇṇā nirṇiktāḥ kṛtveḍvā vasanti*, VI. 8. Es ist die Rede von den zur Kelterung dienenden Gefäßen, *ādhavanīya*, *pūtabhṛt* usw. Die Vyākhyā lautet: *āchṛndanaṃ grahaṇaṃ* (l. vielleicht *grahāṇāṃ*?) *dṛḍhīkaraṇapradarśanārthaṃ samyakparīkṣīṇārthaṃ ca; nirṇiktā iti śuddhapradarśanārthaṃ kṛtveḍā iti.* Leider wird das rätselhafte letzte Wort nicht erklärt.

joṣaṃkṛta, vgl. das 22. Zitat; *joṣaṃkṛteṣv ṛtvikṣu . . . avispaṣṭaśabdabādhiteṣv ity arthaḥ* (Vyākhyā); *tūṣṇīm eva kṛteṣu prā-*

rabdheṣu tūṣṇīṃśabdo 'tra lakṣaṇayopāṃśutvaprakarṣavacanaḥ (Prayoga). Nach den anderen Texten würde man eher erwarten: ‚nachdem die Opferpriester geweckt worden sind'.

taras ist VII. 8 (*tarāṃsi*) die Bezeichnung der Formeln TS. III. 5. 4. a—f, vgl. *imān eva lokān tīrtvā*, l. c. 3.

tīrti: prastaraṃ samullumpati, taṃ tīrtiṣv anakti, VI. 3, VI. 4, zur Sache vgl. Baudh. VI. 19: 178. 6: *tredhānakti* und vgl. Baudh. I. 19: 28. 17. Es müssen mit dem Ausdruck die drei Löffel gemeint sein. Vyākhyā: *tīrtayaḥ srucaḥ.*

tṛṇaglābha: tṛṇaglābhaṃ prastarāyopasaṃnahya, VI. 3: *tṛṇaglābhais tṛṇamuṣṭibhir ity arthaḥ.*

tribarhiḥ: etan nu dvibarhir; atha yadi tribarhiḥ kuryāt usw., I. 3; *etad. u dvibarhir ṛddhipunarādheyam . . .; etat tu tribarhiḥ punarādheyam*, I. 4: *barhiśśabdeneṣṭir lakṣyate.* Die Ausdrücke beziehen sich auf die dem Agnyādheya sich anreihenden Iṣṭis, vgl. Āp. V. 19. 1—2 und V. 20. 1—22. 5. c. Das Verfahren ist *dvibarhiḥ*, wenn 1. der Agnikuchen zusammen mit Schmalzspenden für Pāvaka, Pavamāna und Śuci dargebracht wird, 2. der Indrāgnikuchen und der Aditicaru dargeopfert werden. Das Verfahren ist *tribarhiḥ*, wenn 1. der Agnikuchen und der Pavamānakuchen, 2. der Pāvaka- und der Śucikuchen, 3. der Indrāgnikuchen und der Aditicaru dargebracht werden. Der Sūtrakāra billigt nur die erste Handlungsweise und schließt sich offenbar dem Śat. br. (II. 2. 1. 16) an.

trirañjiḥ oder *trirajiḥ: trirañjir apaḥ prokṣati*, II. 1; *trirajiḥ pariplāvayati*, II. 2. Die Bedeutung ist einfach: *triḥ* (*triḥ kṛtvaḥ*), die Bildung des Wortes aber unklar.

duḥsaṃpāditam: etasmin kāle yajamāna ṛṣabha iva rūyād (zur Sache vgl. Āp. VIII. 11. 19—20); *duḥsaṃpāditam* (so meine Änderung, die Hs. hat *duḥsāṃvāditam*) *iva tad ity āhur yad ṛṣabheṇeti*: ‚schwer hervorzubringen'.

drupada: viṣṭambhe vā drupade vā spandyām anubadhnāti, VI. 3: *drupadaśabdo 'nasa ārohaṇaphalakāyāṃ vartate. — spandyānaḍuhor abhidhānarajjuḥ.*

dvareyī: viṣṇoḥ syūr asīti dakṣiṇāṃ dvareyīm adhvaryuḥ sīvyati, VI. 5; zur Sache vgl. Āp. XI. 8. 1, C. H. § 87. f. ε. Vyākhyā: *dvāreyī: dvārbāhuḥ.* Das Wort auch in Hiraṇyakeśin.

dvibarhiḥ, s. *tribarhiḥ.*

dvibhṛṣṭi: dvibhṛṣṭi maitrāvaruṇaṃ camasam, VII. 1: *bhrūsadṛśāv utsedhau yasya tad dvibhṛṣṭi.*

dharuṇa: apareṇa vediṃ sasruvām ājyasthālīṃ nidhāya tūṣṇīṃ dharuṇe 'vokṣati, II. 2: *yatrājyagrahaṇe srugdharaṇam kriyate sa dharuṇapradeśaḥ* (Vyākhyā); *dharuṇapradeśo yatrājyaṃ gṛhītam* (Prayoga). Ähnliches ist aus anderen Texten nicht nachweisbar.

dhā (dhayati) + *prati* (Kaus.): *pratidhāpyaitaṃ vatsam,* I. 6: *dohottarakālaṃ pāyayitvā.*

naryāpa: krīto rājety āha somavikrayī, vayāṃsy ācakṣvety eṣā rājakrayaṇīty enam āha tāṃ te 'nyayā paripālayiṣyāma eṣā chāgaitac candram eṣā pinvamānā tasyai sūnur eṣa dhūriṣāha eṣa naryāpa etau mithunau usw., VI. 3, zur Sache vgl. Baudh. VI. 14 am Ende und Śat. br. III. 3. 3. 3—4. Vyākhyā: *tām anyayā gavā sarvataḥ pālayiṣyāmaḥ: tām anyaṃ dattvā vayam eva gṛhṇīmaḥ; chāgādīny adhideyāni; pinvamānā dhenus, tasyai sūnur vatsaḥ, dhūrṣāho 'naḍvān, naryāpa ṛṣabhaḥ.* In der ṚS. ist *naryāpas* ein Epitheton des Stieres.

naskūjanī kommt vor VI. 1, VI. 2: *indrasya yonir asi . . . ity asyai* (sc. *patnyai*) *sici naskūjanīṃ prabadhnāti,* und VII. 4: *evam eva* (d. h. *nītāsu dakṣiṇāsu cātvāle*) *naskūjanīṃ patnī* (sc. *prāsyati*). Vyākhyā: *naskūjanyākhyaḥ kaṇḍūyanasamarthaḥ śaṅkuḥ.*

nānāvārkṣya lautet VI. 8, VII. 1 das Wort, das bei Baudhāyana *nānāvṛkṣya* ist.

nānāśaḥ: nānāśa evaitau grahāv ādadāte adhvaryuś ca pratiprasthātā ca, VII. 4: ‚gesondert'.

nipad: nipadaḥ kāle, I. 1, I. 4, VI. 8: *nipadanakālanyāyye śayanakāle rātricaturthabhāge gata ity arthaḥ.* Dieser Wortlaut ist besser als Baudhāyana's (IV. 6: 163. 9) *nipataḥ kāle.*

nī + *upa: putre vā bhrātari varṇam upanayati,* I. 1, I. 4, VI. 1: ‚seine Verpflichtungen überträgt er seinem Sohne oder Bruder'. Der Ausdruck ist, soweit ich sehe, unbelegt.

nud + abhipra: tay- (sc. *ajay-*) *ātmānaṃ praty āvṛttayā parācyā somavikrayiṇam abhipraṇudate*, VI. 3 (oder ist der Akkus. bloß von der Postposition *abhi* abhängig zu nehmen?), vgl. Baudh. VI. 15: 172. 8.

nyāsa: nyāse caiva praṇave ca pratyāgṛṇāti (beim Marutvatīyaśastra), VII. 4; *praṇave praṇave tisraḥ samidho 'bhyādadhyān, nyāse caiva praṇave caiva* . . . (Lücke) . . . *praṇave cāta ūrdhvam*, II. 3. Wahrscheinlich ist *nyāsa* mit *avasāna* (Pause, Absetzen) gleichbedeutend, vgl. oben *as + ni*.

pañcagṛhītin: ity eva pañcamīṃ yadi pañcagṛhītī, III. 2. Bis jetzt war das Wort noch nicht aus Brāhmaṇas oder Sūtras belegt.

par + samut (Kaus.): *indrāṇyai saṃnahanam asīti samutpārayati*, II. 1: *saṃnahanāntāv ūrdhvaṃ gamayitvā muṣṭibhiḥ saṃnahanaṃ pūrayati, saṃnahanam aślathaṃ karoti*. Das Wort auch einmal im Śat. Br.

parigandhya: dhānā upatapati parigandhyaṃ dvedhā karoti, IV. 4. Die Lesart steht aber nicht fest, die Vyākhyā hat: *tāḥ pariganya dvedhā karoti, pariganya parito vikṛṣya*. Vielleicht liegt ein Absolutiv zu *gandh* oder *gaṇḍ* ‚verletzen' vor; vgl. Baudh. V. 11: 144. 11: *parikṣudya*.

parokṣādupasthāna, I. 6 und *pratyakṣādbhakṣa* (*prāṇais te bhakṣayanti, pratyakṣādbhakṣo yajamānasya*, IV. 1, IV. 2, VII. 4). Den Ablativ finde ich sonst nirgends, Baudh. hat: *yajamāna eva pratyakṣaṃ bhakṣayati* (VII. 3: 237. 17).

paroptapunarādheya, mit diesem Worte bezeichnen die Vādhūlas die dritte eventuelle Gründung der sakralen Feuer. Das Wort stützt sich nur auf dem Wortlaut eines dabei zur Verwendung kommenden Verses (TS. I. 5. 3. c): *yat tvā kruddhaḥ parovāpa* usw. In der Verwendung dieses Verses beim dritten Agnyādheya steht unser Sūtra allein.

pākapeṣya: yavānāṃ pākapeṣyāṇāṃ pratipuruṣaṃ karambhapātrāṇi karoti, IV. 2: *pākārthaṃ peṣyāṇām . . . peṣyāṇāṃ piṣṭānāṃ kṛtvā*, vgl. Āp. *āmapeṣa* (VIII. 5. 42).

pālay + pari, s. unter *naryāpa*.

pic + ut: tān adhvaryuḥ śāsti: sakṛt prāśyotpicateti te sakṛt prāśyotpicanti, I. 1, I. 4 (zur Sache vgl. Āp. V. 5. 10); *camase 'dhy*

aṅgulīr nipicati . . . sarvā nipicya vātād yajñam ārabha ity catasra utpicati, VI. 1, VI. 2; *svāhā yajñam . . .* (TS. I. 2. 3 n) . . . *antarikṣāt svāhā yajñe 'dhi yajñaṃ visṛja ity aṅgulīr utpicati,* VI. 6. Vyākhyā: *utpecanam: aṅguliprasāraṇam; nipicati: ākuñcati, muṣṭiṃ karotīty arthaḥ.* Āp. X. 11. 4 verwendet *nyacati* und X. 12. 5 *utsṛjati.*

+ *ni,* vgl. unter *pic* + *ut.*

puṃvṛkṣa: sapta puṃvṛkṣasya dārūṇy aṣṭau strīvṛkṣyai, VI. 8: *puṃlliṅgaśabdo yasya vācakaḥ sa puṃvṛkṣaḥ yathā palāśaḥ nyagrodhaḥ udumbara iti; strīvṛkṣī* (°*vṛkṣo* die Hs.) *yathā badarī pāṭalī pilipiñcā* (sic) *śiṃśapeti.*

pṛṣṭi: dieses ausschließlich in der älteren Sprache vorkommende Wort findet sich IV. 2: *anyo 'nyasya pṛṣṭīr dhāvataḥ,* zur Sache vgl. Āp. VIII. 8. 16.

pratyakṣādbhakṣa s. unter *parokṣādupasthāna.*

pradhika: viśvā āśā diśo dṛṃhety uttarataḥ pradhikam upadadhāti, II. 2: *pradhāv upadheyam iti pradhikam,* gleichbedeutend mit *upadhi* von Baudh. I. 8: 11. 18.

prapūtaśakala: ekaviṃśatidārum idhmaṃ prapūtaśakalam . . . āhavanīye 'bhyādadhāti, II. 1; *dvāv idhmau . . . tayor anyataraḥ pañcadaśadārur nānāvārkṣyaḥ prapūtaśakalaḥ,* VI. 8.

prayavaṇīya s. unter *viṣkalī.*

prasthūṇakā: ud u tyaṃ jātavedasam iti prasthūṇakāyāṃ kṛṣṇājinaṃ pratyānahyati, VI. 3; sur Sache vgl. Āp. X. 27. 10. C. H. § 35. Vyākhyā: *nīḍasya pūrvasyāṃ diśi yat tiryakkāṣṭhaṃ sā prasthūṇakā.*

brahmavarma: brahmavarmeṇopasthāya, I. 5. Das Sūkta oder ein Teil des Sūkta AS. I. 19 ist damit gemeint, dessen Schlußworte lauten: *brahma varma mamāntaram.*

bhaktāśin: bhaktāśī syād (iti tad ekam), I. 3, IV. 1: *sakṛdāśī, havirākāravrata ity anye* (Vyākhyā); *bhaktāśanaṃ sakṛdaśanaṃ, yathālābhāśanam ity apare* (Prayoga).

mahācamasa: atha mahācamasam, I. 6; *mahācamasenopasthāsyamāno bhavati,* III. 1. Die Mahācamasaformeln sind, wie aus dem Verfolg hervorgeht: *abhayaṃ te 'bhayaṃ me, mānuṣān mā bhayād gopāya; abhayaṃ te 'bhayaṃ me, pitriyān mā bhayād gopāya; abhayaṃ*.

te 'bhayaṃ me, daivān mā bhayād gopāya, und, wenn der Yajamāna von der Reise zurückkehrt: *abhayaṃ te 'bhayaṃ me, daivān mā bhayād ajūgupas tasmān mā bhayād gopāya* usw.

māhāsāṃpada, dies ist, nach I. 6, das Upasthāna der Feuer mit dem Worte *om*; die Vyākhyā bietet aber die Lesart *māhāsāṃpayodane(na)* (oder °*payodena?*).

mnā + pra: pramnāya piṣṭāni, II. 2: *bahuśaḥ saṃyutya pramṛjya* (l. *pramṛdya*) (Vyākhyā); *pramṛdya* (Prayoga). Die Bedeutung muß ‚zusammenkneten' sein, vgl. *saṃplomnāya* in diesen Acta Orientalia I, S. 318f.

yajamānayajūṃṣika, dieses fremdartig gebildete Wort findet sich dreimal in III. 2: *yonir vai pauroḍāśikā ājyagrahā, ātmā yajamānayajūṃṣikāḥ . . . pauroḍāśikair evādhvaryur gṛhṇīta, yajamānayajūṃṣikair yajamāno 'numantrayeta.*

yajñopacāra ist die Bezeichnung des Verses TBr. III. 5. 2. 1: *agne āyāhi vītaya ity āgnīdhraṃ yajñopacāreṇa yajñam upacarati*, VII. 2.

vap + abhyā: trir eva yajuṣā tūṣṇīṃ caturthaṃ bhūyaso 'bhyāvapati, II. 1; Āp. I. 18. 2 verwendet *anvāvapati*.

vipraśna: katarat pūrvaṃ kariṣyāma . . . (Text hier lückenhaft) . . . *avāntaradīkṣām upaneṣyāma iti vipraśna evaiṣaḥ*, VI. 3: ‚eine disjunktive Frage'.

viśāla; die Netzhautbratspieße, die sonst *ekaśūlā* und *dviśūlā* (Bhār., Āp., Hir.) oder *viśākhā* und *aviśākhā* (Baudh., Kāty.) oder *ekaśṛṅgā* und *dviśṛṅgā* (Mān.) heißen, werden von Vādhūla beständig *viśālā* und *aviśālā* genannt, z. B. *viṣūcī vapāśrapaṇī praharati prācīṃ viśālāṃ pratīcīm aviśālām*, V. 2, vgl. zur Sache Āp. VII. 21. 3.

viṣūka: asyai (sc. *audumbaryai sthūṇāyai*) *viṣūke hiraṇyaṃ nidhāya tasyopari* . . . *juhoti*, VI. 5; zur Sache vgl. Āp. XI. 10. 4; Vyākhyā: *viṣūke karṇayor madhye*; Prayoga: *viṣūke viśākhe sthūṇāyāḥ karṇayor antarāle.*

viṣkalī: in dem Sampraiṣa zum Zerlegen des Opfertieres: *savyaṃ dor ekacaraṃ pārśve prayavaṇīye dakṣiṇāṃ sroṇim abhyudhnīṃ viṣkalīṃ vaniṣṭhum iti yan medas tad avadhattāt*, V. 3; *viṣkalyā patnīḥ saṃyājayanti* . . . *paścāc ca purastāc cottānāyai viṣkalyā avadyati*, . . . *agnaye gṛhapataye* . . . *nīcyai viṣkalyā uttarārdhāt kūlaṃ piśitam*

avadyati, V. 3. Die verwandten Texte erweisen, daß *viṣkalī* dasselbe wie *jāghanī* („Schweif") bedeutet, vgl. z. B. Āp. VII. 27. 9—10, und so sagt auch die Vyākhyā ausdrücklich. — *prayavaṇīya* scheint: ‚zum Umrühren dienend' zu bedeuten; Vyākhyā: *prayavaṇārhe pārśve,* vgl. Āp. VII. 25. 4.

viṣṭambha ist IV. 1, IV. 2, IV. 3, IV. 5 die Bezeichnung gewisser Opfersprüche, zum Teil mit TBr. III. 10. 7 übereinstimmend, mit welchen am Ende jedes Cāturmāsya Schmalzspenden dargebracht werden, zusammen mit den Anvārohaspenden.

veṣṭ + *vyatyā: pūṣā te granthiṃ grathnātv iti vyatyāveṣṭayati,* II. 1; zur Sache vgl. Āp. I. 4. 13. Vyākhyā: *vyatigamayyānte mūlam agreṇa veṣṭayati.* Hir. und Mān. verwenden hier *pradakṣiṇam āveṣṭayati.*

+ *abhiniḥ: idam ahaṃ nir varuṇasya pāśān mucya iti vāsobhyām abhinirveṣṭayete,* IV. 2. Die Vyākhyā schweigt hierüber. Zur Sache vgl. Baudh. VIII. 20: 261. 15.

śatakāṇḍa: der *śatakāṇḍa darbha* kommt bei der wiederholten Gründung der Feuer zur Verwendung: *darbhaṃ śatakāṇḍam idhmam upanahyati,* II. 1 (zweimal). Die genaue Bedeutung ist unbekannt.

śam + *samava,* im Sampraiṣa: *daśāpavitre droṇakalaśe samavaśamasva,* VI. 6, wofür Baudh. VI. 30: 194. 6 *samavadhāya* hat; *daśāpavitre droṇakalaśe samavaśamya,* VII. 1. Dieselbe Bedeutung ‚zusammen hinlegen' hat das Wort auch im Śat. br. und im Baudh., vgl. Verf., Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana, S. 52.

śulbiṇī, obschon die Überlieferung des Wortes feststeht, bin ich nicht im Stande, es zu deuten, auch weil der Text gerade hier lückenhaft ist: *adbhir evopariṣṭāc chulbiṇyā prāvṛtya,* VI. 4. Nur der Prayoga gibt hier einiges: *pāṃsūn vedipradeśaṃ hṛtvottaravedyāṃ sādayati, uttaravedeḥ pūrvasya karaṇyā antike śulbiṇī nāmottaranābhicchādanārthaṃ vādhūleṣu prasiddhaḥ kaścid ākṛtiviśeṣaḥ.* Es ist wohl ein Ausdruck aus dem Śulbasūtra der Vādhūlas.

satkṣuragandhi: puroptaṃ satkṣuragandhi karoti, VI. 1; *puroptaṃ sukṣuragandhi karoti,* VI. 2. Vyākhyā: *satkṣuragandhi karoti, puroptān pradeśān kṣureṇa sparśayati.* Prayoga: *kṣuragandhi kṣurapathaṃ karoti.* Der Ausdruck ist anscheinend mit dem des Baudh. (VI. 1:

157. 12): *uptāntān praty abhimṛśate* gleichwertig. Eine Erklärung vermag ich nicht zu geben.

sebhu: yadi sebhuṃ kuryād bībhatsā āpaḥ stha svāhākṛtāḥ pṛthivīṃ gaccheteti tā (*anumantrayate*), VI. 1; diese Formel wird von Āp. X. 14. 1 zum *snūhan* verwendet; hiezu (Vādh. aber *snīhan*) verwenden die Vādhūlas einen anderen, bis jetzt unbelegten Spruch: *mudā āpaḥ stha* usw. — Vyākhyā: *sebhuḥ śiṅghānikā*; eine Vermutung über Zusammenhang mit einem holländischen Worte oben, Acta Orientalia I, S. 10.

skabh + ava: sphyam avaskabhya, passim, ist mit *stabdhvā* der anderen Texte gleichwertig, z. B. Āp. II. 3. 11.

strīvṛkṣī, s. unter *puṃvṛkṣa*.

syū(?): *supippalābhyas tvauṣadhībhya ity asya dakṣiṇaṃ godānaṃ syūte*, VI. 1; *s. t. o. ity asyai dakṣiṇam upapakṣaṃ syute* (so hier) VI. 2: Die Bedeutung scheint *kaṇḍūyate*: ‚er juckt' zu sein, vgl. Baudh. VI. 5. 161. 8, Āp. X. 10. 2. Die Vyākhyā gibt keinen Aufschluß: *syūte yajamānasya godānam, utpanne nimitte iti kecit; kaṇḍūyate ity anye.* Ist *syūte* oder *syute* das Richtige und zu welcher Verbalwurzel gehört die Form?

hā + anvā: in einem Sampraiṣa redet der Adhvaryu den Subrahmaṇya an: *muhūrtaṃ tūparama, yajamāno 'nvāhāsyati*, VI. 3: ‚wird dir auf den Fuß folgen', zu *anvājihīte.* Man beachte das Aktiv, sonst scheint auch im Futur das Medium üblich zu sein.

hvar + ā (Kauṣ.): *taṃ* (sc. *brahmaudanam*) *śṛtam āhvārayaty eva*, I. 1, I. 4: *taṃ śṛtaṃ viditvāhvārayaty ātmānaṃ praty upanataṃ karotīti.* In der Vyākhyā zum Agnicayana, dessen Text nicht vorliegt, heißt es: *āhvārayatīṣad uttānaṃ karoti.* Die genaue Bedeutung entgeht mir, in den verwandten Texten findet sich nichts Entsprechendes.

Aus diesen Mitteilungen wird hervorgegangen sein, daß die Entdeckung dieses Vādhūlasūtra von der größten Bedeutung ist, und daß sie einen großen Gewinn liefert und noch verspricht, für unsere Kenntnis nicht nur der rituellen Literatur, sondern auch der Sprache und der Lexikographie. Was uns zugänglich ist, umfaßt vielleicht ein Drittel des ganzen Textes. Ich schließe mit dem wiederholten Wunsche, daß die Paṇḍits in Madras auch den noch nicht entdeckten Teil des Werkes suchen und bald finden mögen.

Muhammed und die Propheten.

Von
A. J. Wensinck, Leiden.

Nachdem Muhammed der Mekkaner mit jüdischen und christlichen Prophetengeschichten bekannt geworden war, ist er nach langem inneren Prozeß zu der Überzeugung gekommen, er selbst sei ein Prophet wie seine Vorgänger. Diese Überzeugung hat er zunächst auf einige Männer und Frauen aus seiner näheren Umgebung, dann auch auf weitere Kreise zu übertragen gewußt. Nach seinem Tode haben seine, bald die halbe Welt erobernden Gläubigen, das Bild ihres Meisters hauptsächlich unter dem Einfluß christlicher Anschauungen ausgearbeitet, das heißt: die Vorstellungen über Propheten und Apostel im allgemeinen, und über Jesus, den Herrn der Propheten und Apostel im besonderen, haben sie auf Muhammed übertragen und so neben dem historischen einen legendarischen und idealen Propheten und Gottesgesandten geschaffen.

In der hier folgenden Studie wird ein doppelter Zweck ins Auge gefaßt. Einerseits soll untersucht werden, welche Vorstellungen und welche Terminologie Muhammeds Auffassung des Propheten beeinflußt haben, mit anderen Worten, welches Prophetenbild nach seinem eigenen Dafürhalten in ihm selber verwirklicht worden ist und auf die Einrichtung und Geschichte seiner Gemeinde Einfluß ausgeübt hat; andererseits soll nachgespürt werden, welche Vorstellungen das legendarische Bild Muhammeds als Propheten bestimmt haben.

Eine derartige Untersuchung wird nicht in der Absicht angestellt, etwa das Gebiet der islamischen Entlehnungen zu vergrößern, sondern in der Hoffnung, zunächst einige Züge im Bilde Muhammeds besser zu erklären und dadurch unsere Kenntnis der hellenistischen

Kultur überhaupt zu vertiefen. Voraussichlich wird in manchen Fällen auf Entlehnung zu schließen sein. Wichtiger indessen als Entlehnung ist die Tatsache, daß ein gemeinsamer Boden hier wie in anderen Religionen die gleichen Ideen genährt hat.

I.

Die Zahl der Propheten beläuft sich nach muslimischer Rechnung auf Tausende. Der von Reland publizierte Katechismus läßt sogar Raum für eine Variante im Betrage von 100.000, indem er von 224.000 ‚oder nach einer anderen Überlieferung' 124.000 Propheten spricht.[1] Der Glaube an die Propheten gehört zu den Erfordernissen des Islām; angesichts dieser wechselnden Zahlen findet man es aber sicherer zu erklären, daß dieser Glaube nicht an eine bestimmte Zahl gebunden ist. ‚Wir wollen', sagt Nasafī, ‚die Zahl nicht präzisieren, damit wir keinen hinzufügen, der nicht dazugehört, noch einen ausschließen, der dazugehört.'[2]

Ich habe nicht nachgespürt, ob die arabische Literatur andere Angaben über diesen Punkt enthält. Aber soviel ist sicher, daß im älteren Islam bescheidenere Zahlen genannt werden. Ibn Sa'd erwähnt zwei Traditionen, deren eine Muhammed sagen läßt, daß er nach 8000 anderen Propheten gesandt sei; die andere nennt ihn das Siegel von 1000 Vorgängern.[3] Ein großer Sprung ist es von hier zu Kalbīs Liste, welche nur 23 Namen enthält: Idrīs, Nūḥ, Ibrāhīm, Ismā'īl, Isḥāḳ, Ya'ḳūb, Yūsuf, Lūṭ, Hūd, Ṣāliḥ, S͟hu'aib, Mūsā, Hārūn, Ilyās, Ilyasa', Yūnus, Ayyūb, Dāwud, Sulaimān, Zakarīyā, Yaḥyā, 'Īsā, Muḥammed.[4]

In anderen alten Traditionen steht Adam am Anfang der Liste,[5] welche, abgesehen von geringen Abweichungen, mit der Koranischen übereinstimmt. Hier ist es nicht die Zahl, welche auffällt, sondern zwei andere Eigentümlichkeiten: das Fehlen derjenigen Namen, welche wir an erster Stelle nennen würden: Jesaja, Jeremia usw.,

---

[1] H. Reland, De religione mohammedica [2], S. 40 fg.

[2] Nasafī, The pillar of the creed, ed. Cureton, S. 18.

[3] Ibn Sa'd I. i, 128. [4] Ibn Sa'd I. i, 27. [5] Ibn Sa'd I. i, 26, 27.

und: die Anwesenheit solcher Personen, welche wir nicht unter den Propheten erwähnen würden.

Wie erklären sich diese beiden Eigentümlichkeiten? W. Rudolph hat in seinem Buch ‚Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum'[1] erstere auf die Juden in Medina zurückzuführen versucht, welche aus Unkenntnis oder aus dogmatischen Gründen diese Namen nicht erwähnt hätten. Doch haben wir weder für ihre Ignoranz noch für ihren Samaritanismus Anhaltspunkte, welche eine solche Annahme rechtfertigen könnten. Außerdem würde unerklärt bleiben, warum Muhammed jene Namen dann nicht aus christlicher Quelle erfahren hätte.

Wenden wir uns der zweiten Eigentümlichkeit zu: vielleicht wird ihre Erklärung auch die Antwort auf unsere ungelöste Frage geben. Welche Art von Namen enthält Muhammeds Prophetenliste? Solche, welche wir Bibelheilige nennen würden. Diese Erscheinung findet nun zunächst ihre Erklärung in solchen Stellen der christlichen Literatur, wo einige von den Genannten auch als Propheten bezeichnet werden. Adam wird von Justinus Martyr, Clemens, Epiphanius, Origenes, Chrysostomus Prophet genannt und Suidas schreibt ihm sogar die Autorschaft der Prophetie zu;[2] auch Henoch,[3] Abraham,[4] Jacob,[5] David,[6] Hiob,[7] Daniel[8] werden als Propheten bezeichnet. Die Reihe von Zeugnissen könnte wohl weiter geführt werden.

Die gegebenen Beispiele scheinen aber schon zu zeigen, daß bereits vor Muhammed die Propheten mit Vorliebe in der Reihe der Bibelheiligen gesucht wurden. Das erhellt auch daraus, daß in manchen Literaturwerken die Worte Prophet und Heiliger oder Gerechter Synonyme sind.

‚Die Weisheit . . . . steigt herab in heilige Seelen und macht sie Freunde Gottes und Propheten' heißt es in der Sapientia.[9] Im

[1] Stuttgart 1922, S. 45 fgg.

[2] Migne series graeca, XI, Spalte 151 fg., Note 86.

[3] Brief von Judas 14. [4] Gen. 23, 7.

[5] Cyrill von Jerusalem, ed. Migne XXXIII, Sp. 745.

[6] Matth. 24, 15; Markus 13, 14. [7] Sira 49, 9 nach Charles' Text.

[8] Acta 2, 30. [9] 7, 27.

Evangelium werden Propheten und Gerechte in einem Atem genannt.[1] ‚Alle Gerechten und Propheten haben den Geist empfangen: Enos, Henoch, Noah, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Mose, Hiob'.[2] Hier sind wir schon nahe bei der koranischen Sphäre, denn das Empfangen des Geistes grenzt an das Charisma der Offenbarung, welches ein wesentliches Charakteristikum der koranischen Propheten ist: Nūḥ, Ibrāhīm, Ismā'īl, Isḥāḳ, Ja'ḳūb, Asbāṭ, Mūsā, Hārūn, Dāwud, Sulaimān, Ayyūb, Dhu 'l-Nūn und 'Īsā sind nach dem Koran diejenigen, welche Offenbarungen erhielten.[3] Diese Eigentümlichkeiten der koranischen Propheten finden sich schon vereinigt bei Philo: Prophet ist, wer in Extase spricht, ein Anderer spricht aus ihm.[4] Und: die Schrift legt allen heiligen Männern die Prophetie bei; diese wird schlechten Menschen nie zuteil; darum heißen alle Gerechte Propheten: Noah, Abraham, Isaac, Jacob, Mose.[5] —

Muhammed hat sich nicht nur Prophet, sondern auch Apostel oder Gesandter (*rasūl*) genannt. Es gibt Koranverse, in denen er sowohl als *nabī* wie als *rasūl* angeredet wird, ohne daß ein Wert- oder Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Wörtern hervortritt. Der soeben erwähnte Katechismus läßt aber schon darin einen Unterschied erkennen, daß er die Zahl der Gesandten auf nur 313 ansetzt. Diese Auffassung ist alt; schon Ibn Sa'd nennt 315 Gesandte.[6] Über einen sonstigen Unterschied zwischen den beiden Kategorien spricht jedoch keiner dieser Texte, noch eine einzige Tradition aus den kanonischen Muṣannafs. Offenbar hat die ältere muslimische Theologie und besonders das Ḥadīth, das vielfach mit fremdem Stoff arbeitet, über diesen Punkt keine Nachrichten zur Verfügung gehabt. Die kanonische Tradition enthält eine ganze Reihe von Kennzeichen und Eigenschaften der Propheten; mitunter werden auch solche der Gesandten erwähnt; es wird aber nie versucht, die beiden Kategorien zu scheiden, geschweige denn, den Unterschied klar zu

[1] Matth. 13, 17. [2] Cyrill von Jerusalem bei Migne XXXIII, Sp. 957.
[3] 2, 130, 209; 3, 78; 4, 161; 17, 57. [4] ed. Mangey I, 511.
[5] I, 510. [6] I. i, 10.

machen. Bezeichnend ist es, um ein Beispiel zu nennen, daß Nūḥ bald der erste Prophet,[1] bald der erste Apostel[2] genannt wird.

Diese Nivellierung hat vielleicht ihren Grund in der schon gestreiften Tatsache, daß auch der Koran die beiden Bezeichnungen oft promiscue verwendet. Dazu kommt, daß denselben die nämlichen Eigentümlichkeiten beigelegt werden: beide werden gesandt[3] und beide empfangen Offenbarungsbücher.[4]

Soll dann unsere Folgerung sein, daß im Koran nabī und rasūl Synonyme sind und daß erst der spätere Islām auf Grund einer neuen Tradition eine Differenzierung eingeführt hat?

Nein. Im Koran wird ausdrücklich gesagt, daß Gott zu jedem Volke (*umma*) einen rasūl gesandt,[5] oder auch, daß er aus jedem Volke einen Zeugen genommen habe.[6] Das heißt, daß sozusagen ein rasūl je ein Volk repräsentiert, dem er die göttliche Botschaft überbringt und aus welchem dann eine geistige *umma* gebildet wird. Am Auferstehungstage erscheinen die beiden zusammen und überschreiten zusammen die Höllenbrücke, so eng gehören sie zu einander. Das wird in der Tradition berichtet; aber auch hier hat dieselbe auf den Unterschied zwischen rasūl und nabī nicht geachtet und sie gebraucht denn auch letzteres Wort in diesem Zusammenhang.[7]

Es ist aus dem Gesagten begreiflich, daß die koranische Apostelliste außer Muhammed nur acht Namen enthält: Nūḥ, Lūṭ, Ismā'īl, Mūsā, Shu'aib, Hūd, Ṣāliḥ und 'Īsā.

Wir sehen also, daß z. B. Israel durch einen Gesandten, Mūsā, repräsentiert wird, während mehrere israelitische Propheten erwähnt werden: Dāwud, Sulaimān, Ayyūb usw. Letztere sind also die Fortführer, Ergänzer oder Erneuerer des Werkes der Gesandten; beide Kategorien verhalten sich zu einander wie die großen Heroen der Geschichte zu den Epigonen.

---

[1] Bukhārī, Tawḥīd, b. 24 (ed. Juynboll, S. 465). [2] l. c., b. 19.
[3] 2, 209; 43, 5 gegenüber 4, 81; 57, 25.
[4] 2, 130; 4, 161 gegenüber 2, 95; 57, 25.
[5] 10, 48; 16, 38; vgl. 23, 46; 40, 5. [6] 4, 45; 28, 75.
[7] z. B. Bukhārī, Riḳāḳ, b. 50.

Soweit dürfte die koranische Auffassung von Aposteln und Propheten klar sein. Nicht gleich durchsichtig jedoch ist die Genesis der technischen Verwendung des Wortes *rasūl* im Koran. Denn aus dem Gesagten geht hervor, daß der koranische Apostel nicht einfach aus dem Neuen Testament herübergenommen worden ist. Ist dann vielleicht der Terminus zuerst von Muhammed den erwähnten acht Figuren sowie ihm selbst beigelegt worden?

Für die Beantwortung dieser Frage müssen wir uns doch wieder zunächst an das Neue Testament wenden, weil hier das Wort zum ersten Male in religiösem Sinne gebraucht wird. Es fällt auf, daß auch im Neuen Testament Apostel und Prophet verwandte Begriffe sind, wie aus der Formel ‚Apostel und Propheten'[1] hervorgeht. Weiter, daß auch hier dem Apostel der Vorrang zuerkannt wird.[2] Hiermit ist schon eine gewisse Grundlage für Muhammeds Wortgebrauch gegeben, obwohl hier ausschließlich christliche Würdenträger gemeint sind. Die christliche Literatur hat dann zu wiederholten Malen die relative Wertschätzung akzentuiert und verallgemeinert, wie aus folgendem klar sein dürfte. Theodoret von Cyrus erhärtet den Vorrang des Apostels vor dem Propheten durch den Ausspruch, daß dieser zu seinem Volke, jener zu der ganzen Welt gesandt sei.[3] Und Chrysostomus erklärt den Apostel für besser als den Propheten, offenbar im allgemeinen Sinne.[4] — Noch genauer aber ist die Übereinstimmung zwischen der koranischen und der christlichen Auffassung. Wir bemerkten schon beiläufig, daß der koranische Apostel zugleich Prophet ist, aber nicht der Prophet auch immer Apostel. Das ist auch Chrysostomus' Ansicht: *Καὶ ὁ μὲν προφήτης οὐ δύναται εἶναι καὶ ἀπόστολος καὶ προφήτης ὁ δὲ ἀπόστολος καὶ προφήτης ἐστι πάντως.*[5] Wie gesagt, scheint hier nicht ausschließlich von christlichen Aposteln und Propheten die Rede zu sein: es liegt hier also offenbar eine Erweiterung des Terminus Apostel vor. Dieser Prozeß läßt sich in der christlichen Literatur verfolgen. Schon Origenes hat sich vom neutestamentlichen Sprachgebrauch frei ge-

[1] 1 Kor. 12, 28; Ephes. 2, 20; 3, 5. [2] 1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11.
[3] Migne LXXXI, Sp. 844. [4] Migne LVII, Sp. 231. [5] Migne LI, Sp. 92.

macht, indem er Jesaja und Johannes den Täufer Apostel nennt.[1] Das ist erklärlich, da er zwar nicht das Wort, aber doch die Idee im Alten Testament vorfand, wo es von Jesaja, Mose und Jeremia heißt, daß Gott sie zu ihrem Volke sendet;[2] insoweit sind sie Gottesgesandte. Procop sagt denn auch, daß die Apostelwürde von Gott eingesetzt wurde und daß Mose, Jesaja und Jeremia dieselbe als charisma erhielten.[3] Noch allgemeiner spricht Chrysostomus, indem er Jesaja einen Apostel nennt und diese Bezeichnung auf die Propheten ausdehnt für den Fall, daß ihnen *λόγος*, *λῆμμα* und *ῥῆμα* zuerkannt wird.[4]

Offenbar sind es solche Ansichten gewesen, welche das Verhältnis zwischen Apostel und Prophet sowie den Gebrauch dieser Wörter im Koran bestimmt haben. Unerklärt ist aber, wie Muhammed zu der Auffassung kam, daß Gott zu je einem Volke einen Apostel gesandt hat. Die Lösung der Frage scheint einfach, wenn man bedenkt, daß eben diese Auffassung von Wesen und Werken der Apostel das Schema für die apokryphen Apostelakten abgegeben hat: die Welt wird in 12 Teile geteilt und durch das Los wird jedem der Apostel ein Volk angewiesen, dem er das Evangelium bringen soll.

Sehr klar ist das Schema z. B. in den Thomasakten durchgeführt. Thomas geht zu den Indern, welche ihm sozusagen unterstehen und für welche er nicht etwa ein Prediger, sondern der Gottesgesandte ist. Der Terminus (ܫܠܝܚܗ ܕܐܠܗܐ) kommt etwa 17 Mal in den Thomasakten vor und ist genau das koranische رسول الله.

Daß dieses Schema nicht etwa eine Eigentümlichkeit der apokryphen Apostelakten darstellt, geht daraus hervor, daß ein ähnlicher Gedanke schon in den Evangelien vorkommt. Wenn Jesus 70 Apostel aussendet, so kann diese Zahl nur gewählt sein auf Grund der weitverbreiteten Ansicht, daß es 70 Völker oder 70 Sprachen auf Erden gibt. —

[1] Migne XIV, Sp. 786. [2] Exodus 4, 13; Jes. 6, 8; Jeremia 1, 7.

[3] Migne LXXXVII. ii, Sp. 1043; vgl. Isidor Peleusiota, ib. LXXVIII, Sp. 821, der nur Mose und Jesaja nennt.

[4] Migne LVI, Sp. 14.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch eine Frage zu erörtern: wie ist Muhammed zu seiner Gesandtenreihe Nūḥ, Lūṭ, Ismāʿīl, Mūsā, Shuʿaib, Hūd, Ṣāliḥ und ʿĪsā gekommen? Warum hat er in diesen Personen spezielle Kennzeichen des Gottesgesandten gefunden? Die Antwort dürfte nicht für alle diese Figuren die gleiche sein. Einige von ihnen verdanken ihre Stelle wahrscheinlich dem Umstande, daß ihre Position derjenigen Muhammeds ähnlich war, daß sie, wie er, mit Strafgerichten gedroht hatten und daß dieselben über ihr Volk hereingebrochen waren. Das gilt für Noah, Lot, Mose, Hūd und Ṣāliḥ.[1]

Daneben dürften einige dieser Männer in hervorragendem Sinne als Vertreter und geistige Leiter ihres Volkes gegolten haben, namentlich Ismael, Mose und Jethro.

Daß er Adam nicht aufgenommen hat, scheint auf einem Zufall zu beruhen, denn sūra 3, 51 wird er mit Jesus auf einer Linie gestellt. Das beruht auf der im Orient weitverbreiteten Auffassung, daß der erste und der ‚zweite Adam' gleichwertige Vertreter der Menschheit sind, mit denen Gott behufs der Menschheit seinen Bund schließt. Solche Bundesschließer sind aber auch Noah und Mose. Adam, Noah, Mose und Jesus stehen am Anfang neuer Epochen, sie eröffnen die Heilszeit. Nachklänge einer solchen Auffassung dürften auch auf Muhammed eingewirkt haben.

II.

Nach Muhammeds Anschauung steht also der Gottesgesandte als Grundleger und Oberhaupt am Anfang einer Reihe, welche von seinen Stellvertretern den Propheten gebildet wird. ‚Die Israeliten wurden regiert von Propheten; jedesmal wenn einer starb, erstand ihm ein Nachfolger', sagt eine spätere Tradition.[2] Hier ist von der Prophetenreihe und von der Theokratie die Rede. Bei beiden Gedanken haben wir zu verweilen.

---

[1] Die Hinweisung auf diesen Gedankengang verdanke ich Herrn Prof. Snouck Hurgronje.

[2] Muslim, Imāra, trad. 44.

Die Idee einer Prophetenreihe scheint zum ersten Mal bei Josephus vorzukommen, und zwar im Sinne einer Schriftstellerreihe. Unter den Geschichtswerken der Israeliten seien an erster Stelle die fünf Bücher Mosis zu nennen, an zweiter Stelle jene Schriften, welche von den Propheten nach Mose verfaßt wurden. Die Geschichtschreibung bis auf Josephus' eigene Zeit sei weniger zuverlässig *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.*[1] Er geht also von dem Gedanken aus, daß die Reihe von Mose eröffnet und von Diadochen regelmäßig weitergeführt wird bis auf Maleachi, um dann zu erlöschen.

Sūra 5, 22 zufolge tritt Muhammed nach einer Pause als Gottesgesandter auf. Das wird bei Ibn Sa'd näher ausgeführt, wo es heißt,[2] daß es zwischen Mose und Jesu in einem Zeitraum von 1900 Jahren tausend israelitische Propheten gegeben habe, zwischen Jesus und Muhammed in einem Zeitraum von 434 Jahren, nur drei; das sei die Pause (*fatra*).

Diese israelitischen Propheten sind nun nach der bei Muslim erhaltenen Tradition nicht nur Prediger, sondern auch Träger der Herrschergewalt gewesen. Dieser und ähnliche Gedanken sind in der orientalischen Anschauung weit verbreitet. Zunächst bezeichnet die populäre Theologie die vier großen Gesandtenfiguren Adam, Noah, Mose und Jesus als Führer und Könige. Es ist kaum nötig, dafür Beweise zu geben. Die christliche Literatur bezeichnet weiter auch die Apostel als Träger der höchsten geistigen wie weltlichen Gewalt. Sie werden in dieser Hinsicht gerne verglichen mit den zwölf Patriarchen, welche die terra sancta unter sich teilten;[3] oder auch mit Dan, wegen der Bedeutung dieses Namens: alii sunt qui asseverant sub Dan sacrum apostolorum insinuari chorum. Nam hi judices et magistratus praefecti sunt fidelibus a Deo.[4] Chrysostomus nennt die Apostelschaft die höchste der Würden, ihre Wurzel und ihr Haupt,[5]

---

[1] Contra Apionem I. § 8. [2] I. i, 26.

[3] Andreas Caesariensis bei Migne CVI, Sp. 281.

[4] Procop bei Migne LXXXVII. i, Sp. 505/6.

[5] bei Migne LI, Sp. 92.

und die Apostel ἄρχοντες ὑπὸ θεοῦ χειροτονηθέντες.[1] Nach Theodoret beherrschen die göttlichen Apostel Land und Meer, sogar nach ihrem Tode, wie Statthalter und Soldaten des Großkönigs Christus.[2]

Mit der weltlichen Herrschaft der Apostel weiß die Geschichte nichts anzufangen. Ein seltenes Beispiel reiner Theokratie dagegen ist Muhammed in Medina. Zunächst wird in der Stadt selber der Widerstand der Juden sowie der heidnischen Elemente gebrochen. ‚Gehorsam Gott und seinem Gesandten‘ wird die Parole; innerhalb eines Zeitraums von zehn Jahren ist er Herr Arabiens.

Mit Muhammeds Tode erlöscht die Offenbarung, davon ist man sich gleich bewußt. ‚Nach mir keine Propheten, sondern Khalifen‘, soll der Gottesgesandte gesagt haben.[3] Das Wort Khalifa bedeutet Stellvertreter und der Titel drückt die beschränkte Hoheit seines Trägers aus.

In gewissem Sinne sind aber auch die ersten Khalifen Theokraten. Neue Offenbarungen standen ihnen in schwierigen Fällen zwar nicht zu Diensten, aber der Geist ihres gestorbenen Meisters umschwebte sie noch. Wer hätte daran denken können, sie eines Teiles ihrer Gewalt, sei es nun der ‚geistigen‘ oder der ‚weltlichen‘ zu entledigen? Die Gewalt war eben noch nicht in diese beiden Elemente zerteilt worden. Das geschah erst später und den Späteren gilt dieses erste Zeitalter dann natürlich als ein verlorenes Paradies. Das trifft in solchem Grade zu, daß man die vier rechtgeleiteten Khalifen zwar nicht mit prophetischen aber doch mit fast übermenschlichen Zügen ausmalt. Jeder Prophet hat zwei himmlische und zwei irdische Wazīre; Muhammeds irdische Wazīre sind Abū Bakr und ʿUmar.[4] Sie werden von Muhammed selber als die Führer nach seinem Tode bezeichnet.[5] Das Paradies wird ihnen nicht nur versprochen, sondern sie werden dort auch die Häupter resp. der alten und jungen Leute sein.[6] —

---

[1] l. c., Sp. 93. [2] bei Migne LXXX, Sp. 1197.

[3] Muslim, Imāra, trad. 44. [4] Tirmidhī, Manāḳib, b. 16.

[5] l. c.; Ibn Mādja, Einleitendes Kapitel, b. 11; Ibn Saʿd II. ii, 98 fg.; III. i, 150; Muslim, Faḍāʾil al-Saḥāba, t. 10.

[6] Die zitierten Stellen bei Tirmidhī und Ibn Mādja; Ibn Saʿd III. i, 123 fg.

Muhammed braucht keinen irdischen Freund, aber wenn er einen brauchte, so würde er Abū Bakr wählen.[1] Ist Muhammed der vortrefflichste Mensch, Abū Bakr folgt auf ihn[2], und Muhammed hofft, daß er aus allen Türen des Paradieses gerufen werden soll,[3] in welches er als erster eintreten wird.[4]

Als ʿUmar den Islām annahm, stieg Gabriel vom Himmel herab.[5] Auch er wird als erster ins Paradies eintreten, wo Allāh selber ihn willkommen heißen wird.[6] Muhammed begehrt seine Fürbitte.[7]

Wenn eine zunehmende Maßregel oder ein einzusetzendes Institut diskutiert wurde, ereignete es sich immer, daß die göttliche Offenbarung ʿUmars Meinung als die richtige bestätigte.[8] Es heißt denn auch, daß Gott die Wahrheit auf seine Zunge und in sein Herz gelegt habe.[9] Ja, man hat ihn zwar keinen Propheten, aber doch einen Inspirierten genannt: Es hat in verschiedenen Religionsgemeinden Inspirierte (*muḥaddathūn*) gegeben; wenn es im Islām einen solchen gibt, so ist es ʿUmar.[10]

Daß ʿAlī auch in nicht-shīʿitischen Kreisen außerordentlich hoch gestellt wurde, ist bekannt. Er ist einer von den vieren, welche Muhammed auf Allāhs Befehl lieben soll;[11] zwischen ihm und Muhammed existiert dasselbe Verhältnis wie zwischen Aaron und Mose;[12] er ist das Tor der Weisheit,[13] er ist nicht nur in dieser Welt, sondern auch im Paradiese Muhammeds Bruder,[14] im Paradiese, das sich nach ihm sehnt.[15]

Auch ʿUthmān wird Muhammeds Genosse im Paradiese genannt;[16] seine Ehe mit der Prophetentochter Umm Kulthūm wird durch Gabriel besiegelt; Allāh bekleidet ihn mit dem Khalifat; Muhammed auf seinem letzten Krankenlager gibt ihm geheime Anweisungen und sagt, daß er während der *fitna* das Recht auf seiner Seite haben wird.[17]

---

[1] Bukhārī, Ṣalāt, b. 80. [2] Ibn Mādja, l. c. [3] Bukhārī, Ḥaiḍ, b. 25.
[4] Abū Dā'ud, Sunna, b. 8 [5] Ibn Mādja, l. c. [6] ib.
[7] Ibn Sa'd III. i, 195 f. [8] Tirmidhī, Manāḳib, b. 17. [9] ib.
[10] ib. [11] Ibn Mādja, Einleitendes Kapitel, b. 11. [12] ib.
[13] Tirmidhī, Manāḳib, b. 20. [14] ib. [15] Tirmidhī, Manāḳib, b. 33.
[16] Ibn Mādja, Einleitendes Kapitel, b. 11. [17] ib.

So hat der spätere Islam die erste Khalifenzeit als eine Art Theokratie, zwar nicht unter einem Propheten, aber doch unter inspirierten, übermenschlichen Führern dargestellt. Diese Epoche endet mit dem Auftreten der Umayyaden, mit der Verweltlichung der Herrscher. Jetzt teilt sich die Gewalt in zwei Gebiete: das weltliche und das geistige; den Khalifen verbleibt der Herrscherstab, den Gelehrten, den Gesetzkundigen das Erbteil des Propheten. Dieser Zustand wird gekennzeichnet in dem allbekannten Ausspruch: Die Erben der Propheten sind einzig die 'Ulamā'. Schließlich ist dieser Zustand vom islāmischen System, das seit dem vierten Jahrhundert d. H. fixiert ist, anerkannt worden.

Damit scheint die Theokratie verbannt. Es ist aber auch später noch immer eine Nachwirkung spürbar. Schon die kanonische Tradition legt Muhammed den Ausspruch bei, daß am Ende jedes Zeitraumes von 100 Jahren ein Erneuerer der Religion auftreten wird.[1] Wie lebendig diese Lehre geblieben ist, ersieht man aus der stattlichen Reihe dieser Erneuerer, welche die Literatur aufweist.[2]

Schließlich hat auch die messianische Lehre, d. h. die Theokratie in eschatologischer Färbung ihren Platz im Islām gefunden. Nach shī'itischer Auffassung wird aus dem Hause des 'Alī am Ende der Tage der Mahdī erstehen. Aber schon dem alten Islām ist der Gedanke eines Messias aus dem Hause 'Alīs nicht fremd gewesen; er hat jedoch der christlichen Lehre von Jesus Wiederkunft weichen müssen. Den Verlauf dieses Prozesses findet man eingehend dargestellt in Snouck Hurgronjes ‚Der Mahdi',[3] wo gezeigt wird, wie die Figur des eschatologischen Idealherrschers in immer fernere Zukunft verlegt wird.

Dasselbe gilt von der ganzen Eschatologie. Daß Muhammed bei seinen Lebzeiten das Hereinbrechen des Weltunterganges erwartet hat, läßt sich nicht erweisen. Daß er, wenigstens während seiner

---

[1] Abū Dā'ud, Malāḥim, b. 1; vgl. Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften, I, 131.

[2] vgl. Goldziher, Zur Charakteristik Gelāl ud-din us-Sujūtīs.

[3] Verspreide Geschriften, I, 145. fgg.

mekkanischen Zeit, sich das Ende in nicht allzuferner Zukunft gedacht hat, geht aus den Worten: ‚Die Stunde hat sich genaht', eingangs der 54. Sūra, hervor.

Die älteste Gemeinde hat offenbar den Gottesgesandten als Vorläufer des letzten Gerichtes betrachtet. In dieser Hinsicht spürt man bei ihr dieselben Gedanken wie im ältesten Christentum. Das Evangelium selber geht von dem Gedanken aus, den schon Johannes der Täufer gepredigt haben soll, daß das Reich Gottes bevorstehe, daß die Axt an der Wurzel liege. Die Petrusrede Acta 2 ist getränkt von der Idee, daß jetzt die eschatologischen Vorhersagungen der Propheten sich erfüllt haben. Und bekanntlich werden manche Züge in den Briefen erklärt als Ausflüsse der Erwartung einer nahe bevorstehenden Parusie. Man denke nur an das johanneische ‚Kinder, es ist die letzte Stunde'.

Das alles wiederholt sich, wie gesagt, in der ältesten muslimischen Gemeinde. Zunächst geht aus einigen erhaltenen Traditionen hervor, daß man sich Muhammed als Vorläufer der letzten Stunde vorgestellt hat. Der ihm beigelegte Ausspruch ‚Ich und die Stunde gehören zusammen wie diese beiden Finger' kommt wohl in jeder der sechs Sammlungen wenigstens einmal vor.[1] Sein Epitheton al-Ḥāshir wird erklärt durch die Worte: weil ich mit der Stunde gesandt worden bin.[2]

Bezeichnend für diese Auffassung ist es auch, daß man das Gegenbild des Gesandten, den Dadjdjāl, in einem Zeitgenossen Muhammeds zu finden geglaubt hat, nl. in der rätselhaften Gestalt des Ṣāfī ibn Ṣayyād, dessen Begegnung mit Muhammed und seinen Genossen ausführlich geschildert wird.[3] Auf Grund einiger ihm fehlenden Züge wird aber erschlossen, daß die Identifizierung falsch sei. — In etwas fernere Zukunft wird die Figur des Dadjdjāl verlegt in dem Ausspruch Muhammeds, daß vielleicht welche seiner Zeitgenossen ihn noch bei ihren Lebzeiten schauen werden.

---

[1] z. B. Bukhārī, Riḳāḳ, b. 39; Muslim, Djum'a, t. 39. [2] Ibn Sa'd I. i, 65; Bukhārī, Tafsīr, sūra 61, b. 1.

[3] z B. Bukhārī, Djanā'iz, b. 80; Muslim, Fitan, t. 86—88, 95—97.

Eine kräftige Wiederauflebung erfuhr die eschatologische Erwartung durch und während der Bürgerkriege. Das erhellt schon daraus, daß das arabische Wort *fitan*, mit welchem dieselben bezeichnet werden, grade terminus technicus für die eschatologischen skandala ist. Es erhellt aber aus manchem besonderen Zuge. Die Khāridjiten gelten als eschatologische Erscheinung;[1] einer ihrer Führer hat nach einer Tradition eine weibliche Brust;[2] dasselbe Charakteristicum wird auch dem Antichrist zugeschrieben.

Das Aufmarschieren eines Heeres wider die Ka'ba ist ein bekanntes eschatologisches Zeichen: es wird aber in der Tradition selber auch auf die Umayyadenzeit bezogen.[3]

Ebenso gehört das Verbrennen der Ka'ba einerseits zur Eschatologie,[4] andererseits zur Umayyadengeschichte. In der Endzeit wird das Geld seinen Wert verlieren, bis zuletzt der Mildtätige für sein Almosen keinen Empfänger mehr findet; bei Bukhārī[5] wird das bezogen auf die große Eroberungszeit. In anderen Traditionen wird gesagt, daß es in den letzten Tagen der Gemeinde einen Khalifen geben wird, der das Geld nicht aufspeichert. Dann wird gefragt: Soll das 'Umar II. sein?[6]

Noch in einer anderen Beziehung ist der Prophet eschatologische Figur, nämlich in seinem Auftreten beim letzten Gericht. Jesus heißt der Erstling aus den Toten.[7] Die muslimische Tradition kennt die Priorität bei der Auferstehung bald diesem, bald jenem Propheten zu. Einer bekannten Tradition zufolge sagt Muhammed: Wenn ich am jüngsten Tage [als erster] aufwache, dann ist Mose schon da, der eine der Säulen des Gottesthrones festhält.[8] In einer gleichfalls kanonischen Tradition heißt es: Der erste, welcher am Auferstehungstage bekleidet wird, ist Abraham.[9] Andererseits wird gesagt, daß

[1] Tirmidhī, Fitan, b. 4 [2] Bukhārī, Istitāba, b. 88.
[3] Muslim, Fitan, t. 4, 8; Ibn Mādja, Fitan, b. 30. [4] Muslim, Fitan, t. 117.
[5] Manāḳib, b. 25 (Krehl, S. 403). [6] Muslim, Fitan, t. 67—69.
[7] 1 Kor. 15, 20. [8] z. B. Abū Dā'ud, Sunna, b. 13; Ibn Mādja, Zuhd, b. 32.
[9] Buhkārī, Riḳāḳ, b. 45; Muslim, Djanna, t. 58.

Muhammed der erste ist, über welchem sich das Grab öffnen wird.[1]

Diese Auffassung geht wohl auf altjüdische Gedanken zurück aus der Entstehungszeit des Auferstehungsglaubens. Damals wurde die Auferstehung als ein Privilegium gewisser Personen betrachtet; als solche werden auch die Propheten genannt, und dieses ihr Privilegium scheinen sie im Islām in der erwähnten Form der Priorität bei der Auferstehung behalten zu haben. Denselben Ursprung dürfte die Vorstellung haben, welche den Propheten einen den anderen Menschen unerreichbaren Aufenthaltsort im Paradies zuschreibt.[2]

Was die Fürsprache (shafā'a) betrifft, so wird dieselbe in verschiedenen Aussagen auf verschiedene Weise verteilt. Bald wird sie nur Muhammed verliehen,[3] bald den Propheten überhaupt,[4] bald auch anderen Klassen der Hierarchie.[5]

Es wird gesagt, daß die Propheten, wenn sie am Auferstehungstage mit ihrer *umma* erscheinen, je eine Losung, eine *da'wa*, haben, welche sie bei der Fürsprache verwenden, offenbar um Allāh milde zu stimmen. Bald heißt es, daß die *da'wa* der Propheten ‚Allahumma sallim sallim' lauten wird;[6] bald, daß Muhammed die seinige geheim hält, damit sie bei der Fürsprache um so wirksamer sei.[7]

Ein ganz anderes, nach verschiedenen Seiten ausgearbeitetes Gemälde ergeben die Traditionen über Muhammed beim himmlischen Bassin (*ḥawḍ*). Er wird der Vorläufer (*faraṭ*) der Gemeinde zu dieser himmlischen Tränke genannt.[8] Wer jemals von ihrem Wasser getrunken hat, der wird nimmermehr dürsten,[9] ein Ausdruck, der wohl auf Ev. Johannis 4. zurückgeht. Die Tränke wird mit dem Paradiesfluß al-Kawthar verbunden,[10] andererseits werden ihr kos-

---

[1] Muslim, Faḍā'il, t. 3; cf. Ḳasṭallānī X, 86.

[2] Bukhārī, Bad' al-Khalḳ, b. 8; Muslim, Djanna, t. 11.

[3] Tirmidhī, Ḳiyāma, b. 10; Ibn Mādja, Zuhd, b. 36 usw.

[4] Nasā'ī, Taṭbīḳ, b. 81. [5] Muslim, Djanā'iz, t. 58, 59 usw.

[6] Bukhārī, Tawḥīd, b. 24; Riḳāḳ, b. 52; Aḍḥā, b. 129; Muslim, Īmān, t. 299.

[7] Bu., Tawḥīd, b. 31; Muslim, Īmān, t. 334—338; Mālik, Muwaṭṭa', Ṣalāt al-Musāfirīn, b. 26. [8] z. B. Muslim, Faḍā'il, t. 24.

[9] Bukhārī, Fitan. b. 1. [10] Abū Dā'ud, Sunna, b. 22.

mische Dimensionen zugeschrieben.[1] In anderen Traditionen wird das Bassin mit goldenen oder silbernen Schöpfeimern versehen, deren Zahl den Sternen gleichkommt und deren jeder von einem Engel bewacht wird.[2]

Auch wird Muhammed beschrieben als der Hirt, der aus der sich herandrängenden Herde das eine Stück Vieh verjagt und ein anderes zuläßt.[3] Hier wird offenbar dem Propheten ein gewisser Einfluß auf das jenseitige Schicksal der Menschen zuerkannt. —

Die Propheten im privilegierten Besitz der Unsterblichkeit, Mose als einer der Träger des Gottesthrones, Muhammed, der die Geschicke der Menschen beeinflußt, das alles sind Vorstellungen, welche ihre Träger auf übermenschliche Höhe stellen, als eine Art Mittelwesen. Wir haben diesen Vorstellungen kurz nachzugehen, weil sie im Islām weitere Spuren zurückgelassen haben.

Die Propheten als Mittelwesen sind nicht nur unsterblich, sondern auch präexistent, sie sind eine Art Engel, haben als solche keine scharf gezeichnete Persönlichkeit und sind daher einander ähnlich.

Letzterer Zug ist am besten aus den Spekulationen über den ersten und den zweiten Adam bekannt. Beide sind wesensverwandt und sowie der zweite ist auch der erste Adam in dieser Konzeption göttlicher Natur. Im Alten Testament wird das dadurch angedeutet, daß er den Tieren Namen gibt. Richtig sagt Clemens Romanus, daß Adam-Christus als Schöpfer den Tieren Namen gegeben habe.[4]

Die Verwandtschaft zwischen Adam und Noah liegt auf der Hand, beide sind Väter der Menschheit, beide das Haupt einer Schöpfung. Einerseits wird Noah denn auch mit Adam, andererseits mit Christus identifiziert. Theodoret nennt ihn *δεύτερος Ἀδάμ*,[5] eine Bezeichnung, welche ihn schon in die Christologie hineinrückt.

---

[1] Muslim, Faḍā'il, t. 31, 33—38.

[2] Muslim, Faḍā'il, t. 37, 43, 44; Abū Dā'ud, Sunna, b. 22; Tirmiḏī, Ḳiyāma, b. 14, 15. [3] Muslim, Ṭahāra, t. 39. [4] bei Migne II, Sp. 124.

[5] bei Migne LXXX, Sp. 157.

Ebenso sagt Procop:[1] *τῷ οὖν Ἀδὰμ ἐξομοιοῦται καὶ Νῶε* und weiter: *ἐλέγομεν δὲ ὡς Χριστός ἐστιν, ὁ διὰ Νῶε τυπούμενος.* Diese gegenseitige Ähnlichkeit der Gottmenschen hat tatsächlich die christliche Dogmatik dazu veranlaßt, in manchem alttestamentlichen Heiligen einen Christustypus zu sehen; im höchsten Grade trifft dies zu für den ‚leidenden Knecht'.

Die Propheten zeigen sich weiter als Mittelwesen in ihrer Verwandtschaft mit den Engeln. Dieselbe wird schon nahegelegt durch das hebräische מלאך, das gewöhnliche Wort für Engel, das eigentlich den Boten oder Gesandten bezeichnet. Die Verquickung der beiden Typen wird illustriert durch den Namen Maleachi, der bald als Eigenname des Propheten, bald als sein Pseudonym mit der Bedeutung ‚mein Bote oder Engel' aufgefaßt wird. Im Ev. Matthaei (11. 10, 14) wird Johannes der Täufer einerseits als der zurückgekehrte Elias betrachtet, andererseits als dieser Maleachi, beides Beispiele für die gegenseitige Ähnlichkeit der Gottmenschen. Auch Adam wird für nahezu einen Engel gehalten.[2] Daß auch muslimische Kreise von solchen Spekulationen beeinflußt worden sind, geht daraus hervor, daß bei Ibn Sa'd die Frage diskutiert wird, ob Adam Prophet oder Engel war.[3]

Das sind keine vereinzelte Fälle. Procop nennt die Apostel als solche Engel,[4] und Origenes bezeichnet sie als präexistente Engel.[5] — Eine Nebenform hat diese Identifizierung in der Vorstellung, daß jedem Propheten ein Engel als Offenbarungsvermittler zur Seite steht. Maleachi soll von diesem Doppelgänger seinen Namen erhalten haben,[6] und die zwölf Apostel werden dargestellt in Gemeinschaft mit den zwölf Gott am nächsten stehenden Engeln.[7]

---

[1] bei Migne LXXXVII. i, Sp. 207. [2] Photius bei Migne CI, Sp. 173 A.

[3] I. i, 12. Übrigens erinnert mich Herr Prof. Snouck Hurgronje daran, daß sonst im Islām Prophet und Engel strenge auseinander gehalten werden.

[4] Migne LXXXVII. ii, Sp. 241. [5] Migne XIV, Sp. 84.

[6] Chronicon paschale bei Migne XCII, Sp. 375.

[7] Andreas Caesariensis bei Migne CVI, Sp. 429: *συνεργούμενοι ὑπ' ἀγγέλων δώδεκα τῶν προὐχόντων καὶ μᾶλλον πλησιαζόντων θεῷ.*

Man sieht es: zwischen dieser Auffassung und der des Gabriel als Offenbarungsvermittler zwischen Allāh und Muhammed liegt kaum ein Schritt; die muslimische Lehre ist in diesem Punkt direkt aus christlichen Anschauungen hervorgegangen. Das gleiche gilt natürlich von Muhammeds Präexistenz, welche schon bei Ibn Sa'd angedeutet wird in dem Ḥadīth: Ich war der erste bei der Schöpfung, und: Ich war schon Prophet, als Adam noch zwischen Geist und Körper war.[1]

Dieser enge Zusammenhang zwischen Propheten und Aposteln einer- und Engeln andererseits dürfte zwei Züge der Apostellehre illustrieren. Wir sahen bereits, daß nach christlicher und koranischer Auffassung jedes Volk einem Apostel unterstellt worden ist. Das gleiche wird von den Engeln ausgesagt. Nach Theodoret lehrt die Heilige Schrift, daß jedes Volk einem Engel oder Erzengel anvertraut worden ist.[2] Wie schon oben gesagt wurde, werden die zwölf Apostel mit den zwölf Jakobssöhnen verglichen,[3] welche die Erde (denn Palästina ist die Erde) unter sich verteilten. Andererseits werden sie das duodecastylum firmamentum genannt[4] und verteilen also gewissermaßen den Himmel unter sich. Bei dem Doppelbild Himmel und Erde kann diese doppelte Vergleichung nicht Wunder nehmen.

Der andere Zug, der durch den erwähnten Zusammenhang illustriert wird, tritt bei Muhammeds Himmelfahrt hervor. Diese rechnet bekanntlich mit sieben Himmeln: in jedem derselben trifft Muhammed einen oder mehrere Propheten, welche wie Vorsteher des betreffenden Himmels auftreten.

Schließlich könnte man fragen, ob nicht die erwähnte große Zahl der Propheten, welche der Islām kennt, auf Korrespondenz mit der ungeheuren Zahl der Engel beruht, welche schon Judentum und Christentum anerkannt hatten. Mehr als eine Frage ist das aber nicht.

Wir finden also eine irdische und eine himmlische Prophetenlehre, welche auf der Grundanschauung der alten Kosmologie beruht.

---

[1] I. i, 95 und 96. Vgl. des weiteren Tor Andraes ausgezeichnetes Werk: Die Person Muhammeds. [2] bei Migne LXXX, Sp. 81; LXXXI, Sp. 1445.
[3] oben S. 176; und Cyrill von Jerusalem bei Migne XXXIII, Sp. 6769.
[4] Irenaeus bei Migne VII, Sp. 1045.

Sogar die Ausbildung der letzteren, welche in das komplizierte System von sieben Himmeln (und sieben Erden) ausmündet, scheint die Prophetenlehre mitgemacht zu haben.

Zu der alten Kosmologie gehört auch die Vorstellung vom Erdkern als Mutter und Grab des ersten Menschen und des Menschen überhaupt. Adam wird in dem Erdkern begraben.[1] Diese Auffassung scheint auch in der Prophetenlehre Spuren hinterlassen zu haben. Nach spätmuslimischer Theorie ist Muhammeds Materie (*ṭīna*) aus dem Erdkern Mekka genommen. Daher, heißt es, gehört auch sein Grab dorthin,[2] obwohl es bekanntlich in Medina liegt. In der kanonischen Tradition heißt es, daß jeder Prophet bestattet wird, wo er es wünscht.[3] Der Ausspruch ist ohne weiteres nicht klar; offenbar hängt er mit einem nicht mehr verstandenen prophetischen Zug, wie dem soeben erwähnten, zusammen. Dasselbe dürfte gelten für eine Eigentümlichkeit im Buch der Biene des Salomon von Baṣra, wo es bei den meisten Propheten heißt, daß sie in ihrer Heimat bestattet wurden.

Weiter sagt die muslimische Tradition, daß die Körper der Propheten in der Erde nicht verwesen.[4] Man darf vermuten, daß diese Idee auch dem Rahmen der ‚Schatzhöhle' zugrunde liegt, und daß sie mit der eschatologischen Funktion der Propheten zusammenhängt.

Diese und andere Eigentümlichkeiten und Privilegien der Propheten und Apostel sind von muslimischen Schriftstellern zu selbständigen Abhandlungen verarbeitet worden. Solche dalā'il al-nubuwwa findet man zuerst im 4. Jahrhundert der Hidjra.[5] Ansätze zu denselben enthält aber schon die kanonische Tradition[6] sowie Ibn Sa'd[7], und aus den oben angeführten Zitaten aus der altchristlichen Literatur geht hervor, daß auch diese ihre ‚Kennzeichen der Prophetie' besaß,

[1] The Navel of the Earth, S. 27. [2] o. c., S. 21

[3] Tirmidhī, Djanā'iz, b. 33; Mālik, Djanā'iz, t. 27 usw.

[4] Nasā'ī, Djum'a, b. 5; Dārimī, Ṣalāt, b. 206.

[5] Siehe Tor Andrae, Die Person Muhammeds, S. 57.

[6] Bukhārī, Manāḳib, b. 25 علامات النبوة

[7] l. i.

obwohl sie vielleicht dort nie zusammengestellt wurden. — Hier sollen, außer den schon behandelten, nur die wichtigsten dieser Züge besprochen werden.

Muhammeds Wunder sowie die Wunder der Propheten können hier kurz abgetan werden unter Verweisung auf das dieses Thema behandelnde Kapitel in Tor Andraes Buch. Nur sei hier daran erinnert, daß die Wundergabe Muhammed, entgegen seiner eigenen Beteuerung, von der Tradition aufgebürdet ist, wieder ein Beweis des Einflusses der christlichen und jüdischen Auffassungen. Dasselbe gilt für die Sündenlosigkeit des Propheten.[1]

Muhammeds bevorstehende Berufung soll sich zuerst in wahrhaften Träumen bekundet haben; das wird ein prophetischer Zug genannt.[2] Tatsächlich gehört der Traum zu dem prophetischen Offenbarungsapparat. Origenes faßt die Kundgebungen des Himmels an die Propheten unter Visionen, Träumen und Engelerscheinungen zusammen,[3] und Basilius sieht gerade im Traum ein hervorstechendes prophetisches Merkmal.[4] Es ist zu beachten, daß dieses Merkmal in Muhammeds Leben in einer wenig konkreten Weise erwähnt wird. Es werden zwar Träume mitgeteilt, welche er geträumt haben soll, aber in einem Atem mit denen seiner Genossen.[5] Außerdem wird keiner dieser Träume mit seiner prophetischen Begabung in Zusammenhang gesetzt. Es sieht also aus, als ob dieser Zusammenhang erst auf Grund der christlichen Tradition gelegt worden ist.

Nun gilt bekanntlich bei Völkern, welche der primitiven Stufe näher stehen, der Traum als etwas, das mit der objektiven Wirklichkeit in naher Verbindung steht. Das Kapitel über Traumauslegung, das in den kanonischen Sammlungen vorkommt, beweißt das schon durch seinen Namen. Insofern sind also Träume kein Privilegium der Propheten. Die Vermittlung zwischen beiden Gesichtspunkten wird herbeigeführt durch den Muhammed zugeschriebenen Ausspruch, daß

---

[1] Tor Andrae, o. c., S. 124 fgg. Clemens Romanus nennt den Propheten *ἀναμάρτητος*, Migne II, Sp. 80. [2] z. B. Bukhārī, Wuḍū', b. 5.

[3] Migne XI, Sp. 72. [4] Migne XXX, Sp. 124.

[5] Man siehe das Kapitel Ta'bīr al-Ru'yā in den Traditionssammlungen.

die Prophetie zwar mit ihm aussterbe, der Traum jedoch als einzige der mubashshirāt al-nubuwwa den Nachkommen verbleibe.[1]

Der prophetische Charakter des Traumes wird auch ausgedrückt durch den bekannten Ausspruch: Die Augen der Propheten schlafen zwar, ihre Herzen sind aber wach.[2] Derartige Äußerungen sind jedem Kenner der mystischen Literatur geläufig. Hier wird der Gedanke oft in vollerer Form ausgesprochen: Wenn der Mystiker wacht, schläft er, wenn er schläft, ist er wach.[3] Der Gedanke gehört aber nicht ursprünglich der Mystik an. Der Zustand des Schlafes wird als besonders geeignet für das wahre Schauen dargestellt, zum Beispiel in der hermetischen Literatur,[4] im Unterricht für die Initianden; aber schon früher findet er sich in Hellas, von wo er nach Italien gekommen ist.[5]

Ein weiteres Charakteristicum der Propheten ist dies, daß die harten Schläge in dieser Welt gerade sie treffen. In der arabischen Traditionsliteratur wird erzählt, daß der Kaiser Heraclius bei Abū Sufyān, als dieser auf einer Handelsreise in Syrien war, sich nach Muhammeds Auftreten in eigentümlichen Fragen erkundigte. Die Fragen forschen alle nämlich nach Merkmalen, welche den Propheten eigen sein sollen. Eines dieser Merkmale ist, daß sie von harten Schlägen betroffen werden, aber am Ende siegen.[6] Diese Auffassung wird auch Muhammed selber in den Mund gelegt: Die härtesten Schläge treffen den Propheten; sie werden milder und milder, je nach der geringeren Vortrefflichkeit des Getroffenen.[7] Auch mit einer eschatologischen Motivierung erscheint der Ausspruch: die Propheten dulden hier die härtesten Schläge, damit sie später doppelten Lohn erhalten.[8]

Diese Idee läßt sich durch eine Reihe von orientalischen Literaturwerken hindurch verfolgen. Statt vieler, seien hier nur zwei Zeugnisse

---

[1] Bukhārī, Ta'bīr al-Ru'yā, b. 5; Muslim, Ṣalāt, t. 207.

[2] Bukhārī, Manākib, b. 24. [3] The Book of the Dove, S. xci.

[4] Corpus Hermeticum I, § 30.

[5] Cf. J. Vürtheim, Lyrische Dichters en hunne poëzie (Amsterdam, 1921), S. 190 f. [6] Bukhārī, Djihād, b. 102; Muslim, Djihād, t. 74.

[7] Tirmidhī, Zuhd, b. 57; Ibn Mādja, Zuhd, b. 23.

[8] Ibn Sa'd II. ii, 12 fg., 32.

genannt. Nach Chrysostomus gehört das Leiden zum Wesen (*χαρακτῆρες*) des Apostelamtes.[1] Und Nilus sagt: *οὗτος ἡμῶν* [sc. *τῶν ἀποστόλων*] *ὁ βίος, αὕτη τῆς ἀποστολικῆς πολιτείας ἡ ἀκολουθία τὸ μυρία πάσχειν κακά.*[2] K. Holl hat darauf hingewiesen, daß in der ältesten christlichen Literatur Prophet und Märtyrer verwandte Begriffe sind.[3] Das gilt im höchsten Grade von der Christusfigur und ihrem Vorbilde, dem Ebed Jahwe.

Neben dem ebenfalls auf einer weitverbreiteten Idee beruhenden Zug, daß die Armen oder Schwachen (ḍu'afā') dem Propheten folgen, findet sich im kaiserlichen Religionsgespräch die Aussage, daß der Prophet von den Seinigen bekämpft wird. Das erinnert an den evangelischen Spruch, daß ein Prophet nirgends weniger gilt denn in seinem Vaterlande. Im historischen Lebensgang Muhammeds ist dieser Zug bekanntlich zur Wirklichkeit geworden; er verbindet sich dann aber mit dem weiteren, daß der Verkannte auswandert, die Hidjra vollbringt. Sollte letzteres auch typisch sein? Statt der Verneinung oder Bejahung dieser Frage möge folgendes hier einen Platz finden.

Die landläufige Auffassung des Wortes Muhādjir geht von Muhammeds Hidjra aus und sieht in den Muhādjirūn diejenigen seiner Genossen, welche im Jahre 622 mit ihm nach Medina auswanderten.

Daß diese Auffassung zu eng ist, geht hervor aus der verbreiteten Tradition, nach welcher die Hidjra erst durch die Eroberung Mekkas abgeschnitten worden ist.[4] Muhādjir ist in diesem Sinne jeder, der als Muslim zu Muhammed in Medina kommt. Diese Auffassung wird beleuchtet durch den Vers des 'Amr b. Murra, der Hüter des Gottesbildes der Djuhaina war, seinen Götzen zerbrach und nach Medina kam:[5]

وشمّرتُ عن ساقِى الإزارَ مهاجرا اليكَ . . . .

---

[1] bei Migne LX, Sp. 100 fg. [2] bei Migne LXXIX, Sp. 384.

[3] Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum, XXXIII.

[4] Bukhārī, Djihād, b. 1, 26, 194; Muslim, Imāra, t. 83—86; Abū Dā'ud, Djihād, b. 2.

[5] Ibn Sa'd I. ii, 68.

Aber man geht in alter Zeit schon so weit, daß die Hidjra nach Medina nicht unbedingt nötig erachtet wird zur Erlangung des Muhādjirtitels. Die Muzaina werden von Mohammed erklärt für ‚Muhādjirs, wo sie sind'.[1] In diesem Zusammenhang gilt die Wüste als das Oppositum der ‚Dār al-Hidjra' und der Beduine als das Gegenteil des Muhādjir. Im selben Sinne sagt einer der Altgläubigen (der bekannte ʿAmmār b. Yāsir): Wir waren Irrende, da hat uns Gott geleitet; wir waren Beduinen, da haben wir die Hidjra vollbracht.[2] Und in den Traditionen über die Huldigung Muhammeds (*baiʿa*) werden بيعة عربيّة und بيعة هجرة einander gegenübergestellt.[3]

Weiter wird aber der Begriff Hidjra vergeistigt. Die beste Hidjra, heißt es in der Tradition, ist nachzulassen, was Gott verboten hat usw.[4] In konsequenter Weise wird dann auch gesagt: Die Hidjra ist nie abgeschnitten.[5]

Neben dieser Evolution des Begriffes Hidjra lege man Philos Schrift De migratione Abraham. Ihm gelten Abraham, Jacob und Joseph (da er seine Gebeine nach Palästina hinüberführen ließ) als Propheten, welche ihrem Wohnort den Rücken wenden, um sich nach der terra sancta zu begeben. Sie vollbringen also, Arabisch gesagt, die Hidjra. Aber auch er vergeistigt, seiner Art und Weise gemäß, diese Idee: jeder Gläubiger soll die migratio vollziehen, indem er sich von der sinnlichen Welt ab- und der übersinnlichen zuwendet.

Ich sehe von einer Besprechung der übrigen Kennzeichen der Prophetie ab, einesteils weil mir über ihre Herkunft und Bedeutung kein Material zur Verfügung steht, andererseits weil sie für das Leben Muhammeds irrelevant sind, wie z. B. die Aussage, daß er die Schafe gehütet habe wie jeder Prophet.[6] Man hat sich nicht einmal die Mühe gegeben, anzudeuten, wann und in wessen Auftrag das geschehen sein soll. Hier wird übrigens die Herkunft des Kenn-

[1] I. S. I. ii, 38.
[2] Ibn Saʿd III. I, 58: كُنّا ضُلّالا فهدانا الله وكنّا اعرابا فهاجرنا.
[3] Ibn Saʿd IV. ii, 66. [4] Nasāʾī, Zakāt, b. 49; Baiʿa, b. 13, 14.
[5] Abu Dāʾud, Djihād' b. 2; Nasāʾī, Baiʿa, b. 15; Dārimī, Siyar, b. 69.
[6] Ibn Hishām, S. 106 [9]; Bukhārī, Idjāra, b. 2; Ibn Mādja, Tidjārāt, b. 5.

zeichens durch die Verweisung auf Mose und David vom Ḥadīth selber angegeben. Statt solcher Kennzeichen, deren sich eine gute Anzahl in der Literatur findet, mögen hier zwei Ausdrücke besprochen werden, welche mit der muslimischen Prophetenlehre im Zusammenhang stehen.

Muhammed wird im Koran[1] als *al-rasūl al-nabī al-ummī* oder auch als *al-rasūl fī'l-ummiyyīn* bezeichnet. Schwally[2] hat richtig gesehen, daß *ummī* im Gegensatz zu den Schriftbesitzern steht und von *umma* abzuleiten ist. Er fügt aber hinzu: also = *λαϊκός*, aramäisch 'ālmāyā. Diese Bedeutung würde hier kaum passen. Umma heißt Volk und Gemeinde; da letztere Bedeutung hier ausgeschlossen ist, liegt es auf der Hand, *ummī* mit *ἐθνικός* gleichzusetzen. Das paßt vorzüglich: Muhammed bezeichnet sich also als Apostel und Prophet aus den Heiden und für die Heiden. Aus Sūra 3, 69 geht hervor, daß das Wort anfänglich von den Schriftbesitzern tatsächlich als schmähliche Andeutung der Muslime gebraucht wurde. Aus anderen Stellen geht hervor, daß Muhammed es als Ehrentitel verwendet.

Wenn nun *ummī* = *ἐθνικός* ist, braucht man nach dem aramäischen Äquivalent nicht lange zu suchen. חָנֵף bedeutet dasselbe und sogar in der Peshitto[3] wird ܚܢܦܐ als Übersetzung von *ἐθνικός* verwendet. חָנֵף ist aber, wie man schon längst vermutet hat, in der Form حنيف arabisiert worden. Hier haben wir folglich eine genaue Parallele zu *ummī* und seiner Geschichte; denn *ḥanīf*, das ursprünglich auch wohl schmähliche Bezeichnung im Munde der Schriftbesitzer gewesen ist, wird im Koran gewöhnlich als Epitheton Abrahams gebraucht.

Das Wort *ummī* wird in den arabischen Korankommentaren verknüpft mit der Frage, ob Muhammed des Lesens und Schreibens kundig war. Diese Verknüpfung ist aus einem Mißverständnis entsprungen. Sūra 2, 73 wird von den Schriftbesitzern gesagt: ‚Ein Teil von ihnen sind ummiyyūn, sie kennen nicht die Schrift.'

---

[1] Sūra 7, 156, 158. [2] Geschichte des Qorâns I, 14. [3] Matth. 18, 17.

Es ist klar, daß hier nicht die Lese- und Schreibkunst, sondern das Verstehen der Heiligen Schrift gemeint ist. Schwally hat schon darauf hingewiesen, daß die Sunnitische Koranauslegung behauptet, Muhammed sei illiterat gewesen; daß diese Behauptung aber dogmatischer Natur ist, weil sie Muhammeds Verherrlichung bezweckt. ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī in seinem Kitāb al-Dīn wa'l-Dawla (um ein Beispiel anzuführen) spricht von Philosophen und Schriftstellern und fährt dann fort:[1] But the Prophet — may God bless and save him — was not like them, but he was an unlettered abṭaḥī who had not learned from an Egyptian, or a Greek, or an Indian, or a Persian, and had not frequented the sittings of literary men in search of literature or for reading books; and he produced a book which has astonished the linguists, the eloquent and ready speakers, and subjugated to him the necks of the Arab nation.

Genau dieselben Betrachtungen werden in der altchristlichen Literatur über die Apostel und ihren Einfluß angestellt, und auch hier ist illiteratus ein epitheton ornans geworden. Aus einer langen Reihe von Zeugnissen führe ich nur wenige an. Chrysostomus nennt die Apostel *ἰδιῶται, ἀγράμματοι, ἀμαθεῖς*.[2] Und Isidor aus Pelusium redet die Ungläubigen folgendermaßen an: *διατί ἀπιστεῖς, εἰ διὰ τῶν ἰδιωτῶν καὶ ἀμαθῶν ἀνδρῶν ἀρρήτῳ παιδευθέντων σοφίᾳ ὁ περὶ τοῦ θείου κηρύγματος διηγγέλθη λόγος*.[3] Im gleichen Sinne äußert er sich an einer anderen Stelle: Gott ist umso mehr von den Menschen verherrlicht worden, weil sie sahen, daß die Herolde des Wortes *ἀμαθεῖς καὶ ἰδιώτας καὶ ἀσθενεῖς* waren.[4]

III.

Die Hineinbeziehung der Figur Muhammeds in die orientalische Prophetenlehre[5] läßt sich nirgends so stark spüren wie in der An-

[1] Ich zitiere Minganas Übersetzung (The Book of Religion and Empire, Manchester 1922, S. 54).

[2] Migne LIII, Sp. 258; LVII, Sp. 381, 389.

[3] bei Migne LXXVIII, Sp. 1084. [4] o. c., Sp. 460; vgl. 1080.

[5] vgl. Schrieke, Die Himmelfahrt Muhammeds (Der Islam VI, 1916, S. 1 fgg.); J. Horovitz, Zur Muhammedlegende (ib. V, S. 41 fgg).

gleichung seiner Biographie an das Leben Jesu, insoweit das bei den historisch gegebenen Tatsachen möglich war. Die übereinstimmenden Züge sind zum Teil so auffallend, daß man kaum umhin kann, an direkte Herübernahme zu denken. Zu dieser Kategorie gehören die Traditionen, welche von Basset, Horovitz, Tor Andrae und anderen als Nachklänge der Kindheitgeschichte Jesu bezeichnet worden sind. Zum anderen Teil ist dieser Parallelismus auf unbewußte Tendenzen zurückzuführen, welche auf weit entlegenen Gebieten verwandte Erscheinungen ausgelöst haben. Ich werde beide Kategorien im folgenden nicht auseinander zu halten versuchen. Die Züge, welche an die Geburts- und Kindheitgeschichte erinnern, erwähne ich ganz kurz.

Āminas Schwangerschaft verläuft ohne jede Beschwerde;[1] eine himmlische Stimme verkündet ihr, daß sie den Herrn und Propheten seines Volkes zur Welt bringen wird.[2] Einer seiner Namen ist al-māḥī, weil Gott durch ihn seine Anhänger von ihren Sünden reinigen wird.[3] Āmina hat nie andere Kinder zur Welt gebracht;[4] ja, Muhammed hat weder Geschwister, noch Halbbrüder, noch Halbschwestern, noch Oheime, noch Tanten mütterlicherseits gehabt.[5] Bei seiner Geburt ist er rein, beschnitten, ohne Nabelstrang, und wie er auf die Erde fällt, stützt er sich mit den Händen.[6] Seine Geburt wird durch besondere Vorgänge am Himmel begleitet;[7] daraufhin läßt Heraclius die Juden ermorden.[8] Waraḳa erklärt, daß er jetzt sterben kann, da er den Verheißenen gesehen hat, und 'Abd al-Muṭṭalib bringt den Neugeborenen in seinen Armen zu der Ka'ba und dankt Allāh für diesen Gnadenerweis.[9] Das Knäblein wächst heran in der denkbar besten Weise, getragen von Allāhs schützender Gnade.[10]

---

[1] Ibn Hishām, S. 106; Ibn Sa'd I. i, 60. [2] Ibn Sa'd I. i, 60.
[3] Ibn Sa'd I. i, 65; cf. Matth. 1, 21. [4] Ibn Sa'd I. i, 61.
[5] Ta'rīkh al-Khamīs I, 184. [6] Ibn Sa'd I. i, 63, 64.
[7] Ibn Hishām, S. 102; Ibn Sa'd I. i, 104, 107.
[8] Bukhārī, Bad' al-Waḥy, b. 16.
[9] Ibn Hishām, S. 103; Bukhārī, Bad' al-Waḥy, b. 3; vgl. Lukas 2, 29.
[10] Ibn Hishām, S. 117; Lukas 1, 80; 2, 40, 52.

Die Übereinstimmung beschränkt sich aber nicht auf diese Züge. Goldziher hat schon auf die Speisungswunder hingewiesen, welche zum Teil bis in Kleinigkeiten mit evangelischen Erzählungen übereinstimmen.[1] Außerdem sind zahlreiche Anklänge an die neutestamentlichen Gleichnisreden eingedrungen und werden hier Muhammed zugeschrieben; die Sammlung des Tirmidhī hat sogar ein eigenes Kapitel über diese Amthāl.[2] Wie Jesus, unterrichtet Muhammed seine Gemeinde über die künftigen skandala, fitan und die Zeichen des Weltendes.[3] Wie Jesus, ist er nicht mit dem Frieden, sondern mit Krieg und Djihād geschickt.[4] Wie Jesus, fastet er länger als gewöhnliche Sterbliche, weil ihm von oben Kraft dazu verliehen wird.[5] Wie Jesus, erklärt er, daß er dem wahren Gläubigen teurer ist als Kind und Eltern.[6]

Der Auftritt mit dem Centurio, der Jesus veranlaßt, sich zu der ihm folgenden Menge zu wenden und zu erklären, daß er so großen Glauben in Israel nicht gefunden hat,[7] wird folgenderweise nach Arabien versetzt: Während Muhammed in Begleitung seiner Genossen auf einer Expedition ist, kommt ein Beduine mit strüppigem Haar auf sein Reittier zu, greift in die Zügel und fragt in kaum verständlicher Sprache: Was soll ich tun, um das Paradies zu gewinnen? Da schaute Muhammed auf den Kreis seiner Jünger und sagte: Wahrlich, dieser Mann handelt kraft göttlicher Hilfe und Leitung; oder (nach einer anderen Version): Wer einen Paradiesbewohner sehen möchte, der schaue diesen Mann an.[8]

Daß Muhammed in Medina öfter auf einem Esel reitend dargestellt wird,[9] ist vielleicht historisch, obwohl der Esel sonst nicht als das Reittier der Ṣaḥāba erscheint. Sicher ist aber, daß das ein messianischer Zug ist und daß ihm in der muslimischen Literatur ein

---

[1] Muhammedanische Studien II, 383. [2] II, S. 140.
[3] Bukhārī, Riḳāḳ, b. 40. [4] Ibn Sa'd I. i, 65.
[5] Bukhārī, Ṣawm, b. 48. [6] Muslim, Īmān, t. 69, 70. [7] Lukas 7, 9.
[8] Muslim, Īmān, t. 12—15; Bukhārī, Īmān, b. 34.
[9] Bukhārī, Ṣulḥ, b. 1; Muslim, Djihād, t. 116 usw.

besonderer Wert beigelegt wird, einerseits als Zeichen der Demütigkeit,[1] andererseits weil er im Neuen Testament vorhergesagt sein soll.[2] —

Muhammed bezeichnet sich selber im Koran[3] als das Siegel der Propheten. Der Ausdruck wird zunächst beleuchtet durch die Aussage, daß Allāh die früheren Propheten auf Muhammed hin verpflichtet habe, daß sie also nur seine Vorläufer sind. Im Ḥadīth heißt es, daß Abraham um ihn gebeten und Jesus ihn verkündigt habe,[4] oder auch: das Verhältnis zwischen mir und den früheren Propheten ist wie ein Mann, der sich Häuser baute, schön und gefällig. Er vollendete sie, aber die Stelle eines Ziegelsteines an einer der Ecken ließ er offen. Da fingen die Leute an, um das Gebäude herumzugehen und es zu bewundern, und sie sagten: Warum hast du denn hier den Ziegelstein ausgelassen; sonst wäre das Gebäude vollendet. Da sagte Muhammed: ich bin der Ziegelstein.[5]

Das alles findet sich in verwandten Formen in der christlichen Literatur in bezug auf Jesus, der bei Origenes *τὸ κεφάλαιον πάσης προφητείας*,[6] in den apokryphen Apostelakten der Herr der Propheten[7] oder der Auserwählte unter den Propheten[8] (vgl. Muhammeds Epitheton المصطفى), bei Cyrill von Alexandrien, der größte der Propheten,[9] genannt wird.

Nennt sich Muhammed die *da'wā* des Ibrāhīm und die *bas͟hāra* des ʿĪsā, so sagt Jesus, daß Abraham sich danach gesehnt habe, seinen Tag zu schauen,[10] nennt sich weiter als Salomo und Jona,[11] und erklärt, daß der Stein, den die Bauleute verwarfen, zur *κεφαλὴ γωνίας* geworden ist.[12]

Die Verwandtschaft und Angleichung der Figur Muhammeds an diejenige Jesus' erstreckt sich auch auf beider Jünger. Auch hier sind Geschichte, bewußte und unbewußte Nachahmung wieder so in-

[1] Ibn Sa'd I. ii, 94 يركب الحمار ويجيب دعوة المملوك. Auch Ibn Mādja, Zuhd, b. 16.

[2] Ibn Sa'd I. ii, 89. [3] z. B. 33, 40. [4] Ibn Sa'd I. i, 96.

[5] Muslim, Faḍā'il, t. 21; vgl. 22, 23; Bukhārī, Anbiyā', b. 50; Manāḳib, b. 18; Tirmidhī, Adab, b. 87. [6] bei Migne XIII, Sp. 896. [7] ed. Wright, S. 3.

[8] S. [illegible]. [9] bei Migne LXXV, Sp. 1316 fg. [10] Ev. Joh. 8, 56.

[11] Ev. Luk. 11, 31 fg. [12] Ev. Matth. 21, 42.

einander geflossen, daß ich nicht versuchen werde, die drei Fälle gesondert zu behandeln.

Die Zahlen 12 und 70, resp. für Jesus' Jünger und seine Boten findet man bei der ersten und zweiten *'akaba* wieder, deren Teilnehmer auf 12 und 73 angegeben werden.[1] Nach einer Version befiehlt Muhammed bei der zweiten *'akaba* 12 *nakīb's* zu wählen, welche er selber mit den Jesusjüngern vergleicht.[2]

Noch deutlicher spricht folgende Tradition: der Gesandte Gottes sagte zu seinen Genossen: ihr alle findet euch morgen bei mir ein. Nun hatte er die Gewohnheit, nach der Morgenṣalāt noch einige Zeit an seinem Platz zu verweilen und Lobpreisungen und Gebete zu sagen. [Das tat er auch diesmal]; dann kehrte er sich zu ihnen und gab ihnen einen Missionsauftrag, jedem für bestimmte Völker, und sagte: Wahret, in Hinblick auf Allāh, die wohlwollende Haltung im Verkehr mit seinen Knechten; denn wer als Hirte über jedwelche Sache der Menschen angestellt ist und nicht wahret die wohlwollende Haltung, dem wird Allāh den Zugang zum Paradies verschließen. Gehet, aber machet es nicht wie es die Gesandten Jesu machten; denn diese gingen zu denjenigen, welche nahe waren, ohne zu den Entfernten zu gehen. — Da ereignete es sich, daß jeder von Muhammeds Gesandten zum Volke, zu dem er gesandt war, in dessen eigener Sprache redete.[3]

Es ist klar, daß in dieser Tradition Nachklänge von Lukas 10, 1; Acta 2, 6 und dem Rahmen der apokryphen Apostelakten zusammengeflossen sind.

Auch im Koran wird auf Jesus' Anhänger Bezug genommen, an einer Stelle, welche auch von einem anderen Gesichtspunkt aus interessant ist. Sūra 61, 14 werden die Gläubigen ermahnt, Gottes Helfer (*anṣār*) zu sein, wie auch Jesus zu seinen Jüngern sagte: Wer sind meine *anṣār* zu Gott? — Es ist nicht klar, auf welchen evangelischen Bericht Muhammed hier anspielt. Bekanntlich war er nicht

---

[1] Ibn Hishām, S. 258 und 269.

[2] Ibn Hishām, S. 297, 299; Ibn Sa'd I. i, 150.

[3] Ibn Sa'd I. ii, 19.

gerade bibelfest. Offenbar liegt eine Erinnerung an Exodus 32 vor, wo Mose, nach der Geschichte mit dem goldenen Kalb, sich in einem Tore des Lagers stellt und ruft: Wer für Jahwe ist, komme zu mir! Da versammelten sich die Leviten zu ihm, welche als Lohn für ihre Bereitwilligkeit zu Priestern erwählt wurden. — Was weiter bei dieser Stelle auffällt, ist, daß die Gläubigen im allgemeinen aufgefordert werden, Gottes Anṣār zu sein, wie auch Jesus seine getreuen Anṣār hatte. Aus diesem Zusammenhang geht hervor, daß als Sūra 61, 14 offenbart wurde, das Wort *anṣār* noch nicht seine technische Bedeutung hatte. Und man kann vermuten, daß gerade eine Offenbarung wie diese dazu angetan war, die Medinenser aufzustacheln, und daß sie schließlich als Lohn für ihren Eifer das Epitheton *anṣār* erhielten, so daß sie gewissermaßen als den Muhādjirūn ebenbürtig gelten konnten. Es ist ungewiß, wann Sūra 61, 14 offenbart wurde; der Vers wird sowohl mit der Schlacht bei Uḥud, wie mit dem Zug nach Ḥudaibiya in Zusammenhang gesetzt. Es steht jedenfalls fest, daß in Sūra 9, 101, 118 das Wort *anṣār* im bekannten technischen Sinne gebraucht wird. —

Der erwähnte Parallelismus erstreckt sich auch auf einzelne Personen. Auffallend ist die Verwandtschaft zwischen Petrus und Umar. Es ist klar, daß die hervorstechenden Eigentümlichkeiten dieser Figuren so gezeichnet sind, daß ihres Meisters Milde und überlegene Weisheit gegenüber ihrem zwar spontanen, aber doch etwas beschränkten Eifer, hervortritt, so wie das auch schon in Numeri 11 beim Gegensatz zwischen Mose und Josua der Fall ist. Umar verbietet den Leuten über verstorbene Verwandte zu weinen, Muhammed gestattet es ihnen aber.[1] Umar will die Abessinier, welche an einem Festtage die Leute durch ihre Kunststücke mit Waffen ergötzen, mit Steinwürfen vertreiben, Muhammed hält ihn aber zurück.[2] Umar will bei unzähligen Anlässen mit dem Schwert dreinschlagen, er will Muhammed zurückhalten von der Ṣalāt über dem verstorbenen ʿAbd Allāh b. Ubayy, dem Haupt der Munāfiḳūn.[3]

---

[1] Ibn Mādja, Djanāʾiz, b. 52; Nasāʾī, Djanāʾiz, b. 16.
[2] Bukhārī, Djihād, b. 79. [3] Bukhārī, Tafsīr zu Sūra 9, b. 12.

Gegenüber diesen Zügen steht nun, daß gerade Petrus und Umar einen sehr hohen Rang neben ihrem Meister bekleiden. Umar erträgt nicht den Gedanken, daß sein Meister sterblich sein sollte. Petrus bekundet seinen Felsenglauben in seinem Bekenntnis. Umar ruft kniend aus: Wir sind zufrieden mit Allāh als Herrn, mit dem Islām als Religion, mit Muhammed als Propheten.[1]

Andererseits wird Muhammed, so wie Jesus, ein Jünger hinzugesellt, der als Freund des Meisters bezeichnet wird. Johannes ist der Jünger, den Jesus liebt; Abū Bakr würde Muhammeds Freund sein, wenn letzterer überhaupt einen Freund wählen sollte.[2]

Schließlich fehlt auch der Typus des verräterischen Genossen in Muhammeds Umgebung nicht. Judas der Verräter findet nach seinem Tode keine Ruhe in der Erde.[3] Muhammed hatte einen Vertrauten, der für ihn seine Offenbarungen aufschrieb, dann aber zu den Juden oder Christen hinüberlief. Am Morgen nach seinem Begräbnis ereignete es sich, daß man seine Leiche auf der Erde liegen fand. Als man ihn wieder begrub, wurde er am folgenden Morgen wieder an der vorigen Stelle gefunden.[4]

---

[1] Bukhārī, ʿIlm, b. 29; Muslim, Faḍāʾil, t. 136.

[2] Bukhārī, Ṣalāt, b. 80 usw.

[3] Acta 1, 18. [4] Muslim, Munāfiḳīn, b. 12.

Die Hohe Pforte der Chetiter.

Von

J. Six, Amsterdam.

Eduard Meyer schreibt in seinem Reich und Kultur der Chétiter, S. 31: ,und in den Chetitischen Bilderschriften schwebt über den Hieroglyphen, die seinen (des Königs) Namen bezeichnen, die geflügelte Sonnenscheibe. Scheinbar ruhen die Flügel der Sonne auf zwei seltsamen Säulen mit einer Art Volutenkapitell und so hat



man diese Darstellung gewöhnlich als ein Tempelchen (Aedicula) gedeutet, so wenig sich ein derartiger Bau architektonisch konstruieren ließ, und in ihm das Prototyp der ionischen Säule gesucht. Aber wie Hugo Prinz mir gezeigt hat, sind die angeblichen Säulen vielmehr Stilisierungen von zwei Hieroglyphen, die den Königstitel bezeichnen und den Königsnamen von beiden Seiten symmetrisch einschließen, ähnlich wie in ägyptischen Skulpturen die Titulaturen und Beischriften so oft symmetrisch gestaltet und dekorativ wiederholt

werden. Mehrfach ist denn auch noch deutlich erkennbar, daß es sich wirklich um zwei gesonderte Zeichen handelt. Gelegentlich wird die geflügelte Sonnenscheibe fortgelassen, so in dem Relief von Fraktin usw., und bei der roh in den Felsen eingeritzten Figur eines sitzenden Königs am Berge Karadagh im späteren Lykaonien, südlich von Ikonion. Hier sind überdies die Hieroglyphen für den Königstitel, den spitzen Kegel mit der volutenartig gekrümmten Linie darüber, nur einmal gesetzt, hinter dem Königsnamen. In zwei anderen Fällen ist derselbe Name in der sonst üblichen Weise geschrieben, mit dem Sonnenvogel darüber, über den noch ein Gottesname gesetzt ist; in Fig. 23[1] fehlt der Sonnenvogel, aber die Zeichen für den Königstitel rahmen den Eigennamen an beiden Seiten ein'.[2]

Frau Braun-Vogelstein beruft sich auf diese Darstellung der Tatsachen in ihrer Abhandlung, Die ionische Säule.[3] Widerlegt ist sie, soviel ich weiß, nicht.

Und dennoch scheint mir die richtige Beobachtung von Hugo Prinz, daß wir es mit einer Andeutung des Königsnamens zu tun haben durch Zeichen, die auch getrennt vorkommen, den umgekehrten Schluß nahezulegen. Dabei kann es dann gleichgültig sein, ob dieses Determinativ sich gelegentlich in größter Verkürzung findet, bis zur einzelnen Säule zusammengeschrumpft, ja daß sogar Schaft und Kapitell in der Schrift sich auch getrennt finden.

Die Deutung, das heißt die Erklärung, weshalb gerade diese Zeichen den Königsnamen einrahmen, muß selbstverständlich aus der vollen Form gewonnen werden, womit die Kurzform nicht im Widerspruch sein darf. Sehen wir uns also zunächst nach verwandten Erscheinungen um.

Die ältesten Königsnamen in Ägypten wie der prachtvolle des Königs ‚Schlange'[4] oder der des Bieneches[5] und andere sind in

[1] Sonst habe ich die Verweisungen nach den Figuren fortgelassen.

[2] S. 141 kommt Meyer nochmals auf diese Frage zurück, ohne neue Gesichtspunkte zu eröffnen.

[3] Monuments Piot XII, 1905, Pl. 1.

[4] Von Bissing, Denkmäler ägyptischer Skulptur, Pl. 1.

[5] J. de Morgan, Recherches sur les origines de l'Egypte, S. 232 ff.

einem Liniengebilde geschrieben, auf dem ein Königssperber sitzt und das unverkennbar die Vorderseite eines Hauses darstellt, worin die Tür der hervorragende Teil ist. Es scheint überflüssig, dazu die vielen Scheintüren der Gräber oder der Sarkophage wie diejenige des Mykerinos, des Khufu Ankh und dergleichen heranzuziehen, um diesen sogenannten Horusnamen zu beleuchten.

Eher dürfte darauf hingewiesen werden, daß, obwohl die Kartusche, die später den Königsnamen umschließt, von einer Festungsmauer abgeleitet zu sein scheint, wie es die älteste Form nahe legt,[1] in der Bibel der König von Ägypten noch einfach Pharao heißt, oder mindestens sein Name durch Pharao eingeleitet wird und Pharao ‚großes Haus' bedeutet, also noch mit dem Horusnamen zusammenhängt.

Somit scheint es angezeigt, die Einfassung der Chetitischen Königsnamen auch als Haus zu verstehen, oder aber, da die Masse des Hauses fehlt, als Eingangstor des Königspalastes. Dieses letztere wird durch zwei Säulen und die geflügelte Sonnenscheibe statt des damit geschmückten Architravs angedeutet. In der ausführlichsten Fassung kommen noch die Türwächter, die die eigentlichen Türpfosten bilden, in Frontansichten hinzu. Diese sind allerdings fast bis zur Unkenntlichkeit durch die Kleinheit der Darstellung im rohen Stein entartet. So ist es kein Wunder, bei Herodot[2] zu lesen, daß man sie zu seiner Zeit für *γυναικὸς αἰδοῖα* nahm, die Sesostris (denn dieser ägyptische König galt damals als Urheber solcher Inschriften) an der Küste Kleinasiens und in Palästina wegen der Feigheit der unterworfenen Völker der Eroberungsnachricht hinzugefügt hätte. Man hat auch nur das Amulett, möge es antik oder modern sein, bei Grivaud de la Vincelle[3] zu vergleichen, um sich zu überzeugen, wie verzeihlich dieser Irrtum ist, der ja so recht dem Geiste der Fremdenführer aller Zeiten entspricht.

---

[1] De Morgan, a. a. O., S. 235, 236, mit Pl. II und III zu vergleichen.

[2] II, 102 und 106.

[3] Taf. 10, 10. Mir nur bekannt aus Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. VII, 1855, Taf. IV. 7 = O. Schrader, Reallexikon d. Indogerm. Altertumskunde, Taf. IV. 8.

Daß die beflügelte Sonnenscheibe die Kronleiste vertritt, auf der sie in Ägypten wie auch sonstwo unter ägyptischem Einfluß so vielfach vorkommt, bedarf kaum eines Nachweises, nachdem schon Puchstein eine phönikische Bronzeschale aus Nimroud[1] und die Silberschale unbekannter Herkunft, die nach dem Varvakeion genannt wird,[2] herangezogen hat,[3] wo in ganz derselben Weise die beflügelte Sonnenscheibe von zwei Kolonnetten getragen wird. Es versteht sich ohne weiteres, daß in größerer Darstellung die Kronleiste selber nicht gefehlt hätte. Für das Bild, das man sich zu denken hat, verweise ich nur auf das leicht zugängliche ägyptische Beispiel bei Woermann.[4]

Einen Mittelweg hat der Goldschmied eingeschlagen, der das prachtvolle Pektorale mit dem Königsnamen Amenemhats III. aus in Gold gefaßten Halbedelsteinen arbeitete, als er den Königssperber, der doch auch an der Kronleiste zu denken ist, weil er dort zu klein geraten wäre, darunter bildete.

So bleiben nur die Säulen selber zu beurteilen. Mir scheint es klar, daß sie keine ionischen Säulen aus dem XIV. Jahrhundert sind. Man wird kaum die Entwicklungsgeschichte der ionischen Säule so früh anfangen lassen dürfen. Und wenn, wie ich meine, Frau Braun-Vogelstein diese Entwicklung konstruktiv richtig gedeutet hat, so ergibt sich, daß die verschiedenen Nachkommen der ägyptischen Palmensäule auf assyrischem, phönikisch-kyprischem, griechischem, persischem Boden sich nicht alle aus-, sondern nebeneinander entwickelt haben; daß die Palmensäule, die Timora[5] des Tempels zu Jerusalem, die uns das Kapitell aus Megiddo[6] vergegenwärtigen mag, zwar mit der einfachsten Form des kyprischen Kapitells[7] aufs nächste verwandt ist und dem ältesten ionischen

[1] Layard, Monuments of Nineveh II, 63.
[2] Perrot et Chipiez III, S. 783, Fig. 550.
[3] Das ionische Kapitell, S. 59, Fig. 50; S. 61, Fig. 52.
[4] Geschichte der Kunst I, S. 70, Abb. 62a.
[5] Frau Braun-Vogelstein, Jahrb. d. Inst. XXXV, 1920, S. 47.
[6] Woermann, Gesch. d. Kunst I, S 173, Abb. 196.
[7] Woermann, a. a. O., S. 166, Abb. 184.

ganz nahesteht, daß aber die reicheren kyprischen Formen schon eine Vorbildung in einem ‚mykenischen' Elfenbeinrelief in Athen finden,[1] wie in dem verwandten Elfenbeinrelief aus Nineveh,[2] und daneben die Kapitelle von Neandria eine besondere Gattung vergegenwärtigen, die ihrerseits wieder eher mit den bis jetzt vereinzelt dastehenden palmettengeschmückten Säulen des phrygischen Löwengrabes,[3] des vermutlichen ‚Grabes des Tantalos', verwandt zu sein scheint.

Eines haben diese aber alle gemein, daß nämlich die Voluten aus dem Stamm emporwachsen, bis sie sich beim ionischen Kapitell davon lösen und am Ende zu einem gestreckten oberen Abschluß, einem tragenden Glied, vereinigen, das nur eine scheinbare Übereinstimmung mit der hochgeschwungenen Rundung der Kapitelle der chetitischen Königsnamen zeigt, die noch deutlich den Charakterzug der Pflanzensäule haben, möglichst frei und unverbunden emporzuwachsen unter der Decke, die sie nur verstohlen tragen.

Soweit wir es nachprüfen können, fehlt auch der ‚ionischen' Säule der Torus nie, der wohl, je älter um so kräftiger, gebildet war, wie am oben erwähnten phrygischen Löwengrab deutlich zu sehen ist.

Trotz aller Kleinheit der sich, im Gegensatz zu den ionischen, stark verjüngenden Säulen an den Königsnamen wäre gewiß die Andeutung einer solchen Schwellung an der Basis leicht genug darstellbar gewesen. Statt dessen wird die Andeutung der Kannelüren in den besseren Darstellungen in kleiner Höhe durchschnitten oder abgebrochen. Ganz klar ist die Deutung dieses Querstriches allerdings nicht. Doch dürften zum Vergleich die zylindrischen Säulenbasen zu Sendshirli[4] herangezogen werden, deren Einschnürung vielleicht die Erklärung gibt. Sie sind freilich beträchtlich später; die an der großen Freitreppe aber zeigen deutliche Spuren der Entartung der Formen, was auf längere Verwendung eben dieser

---

[1] Woermann, a. a. O., S. 204, Abb. 228.

[2] Layard, a. a. O. I, Pl. 90, 21.

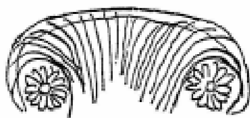
[3] Journal of hell. Stud. 1882, Pl. XIX (falsch); IX, 1887, S. 359 (noch nicht ganz richtig); Perrot et Chipiez V, S. 142, Fig. 98 (verbessert).

[4] Kön. Mus. z. Berlin. Mitt. a. d. oriental. Samml. XII und XIV; Ausgr. in Sendshirli II, S. 198; IV, Taf. LIII; Woermann, a. a. O., Taf. 22a und b.

Formen hinweist. In jener Zeit scheint der Schaft darüber noch meistens von Holz gewesen zu sein. Im XIII. und XIV. Jahrhundert dürfte es wohl nur Holzsäulen gegeben haben, vielleicht mit Metallbekleidung. Es haben sich in Assyrien ja auch spärliche Reste einer Säule mit Bronze- und Goldbekleidung[1] erhalten und unter den Teilen des Palastes von Egbatana, die nach Polybios[2] aus Zedern- und Zypressenholz, trotzdem aber silber- oder goldbedeckt waren, nennt er auch die Säulen von Hallen und Säulenkränze.

Es ergibt sich also, daß die Ähnlichkeit mit der ionischen Säule eine nur oberflächliche und zufällige war, wie die der polygonalen Pfeiler der ägyptischen Felsengräber, die man früher wohl protodorisch genannt hat, mit der dorischen Säule, von der sie doch im Wesen ganz verschieden sind.

Genau die Formen unserer Säulen zu bestimmen, wird nicht möglich sein, bevor neue Funde uns belehren, wie Säulenschaft und Kapitell in Einzelheiten ausgeführt waren. Vorläufig kommt es mir am wahrscheinlichsten vor, daß unter den Vorbildern, die die ägyptischen Kolonnetten und Säulen darboten, weder — was sofort erhellt — die Lotosblume, noch die Palme, auch nicht unter ihrer lilienähnlichen Form, sondern die Papyrus gewählt wurde. Darauf weisen an erster Stelle nicht die großen kampanuliformen Kapitelle der hypostylen Säule, wohl eher die Kompositkapitelle, wie das bei Prisse abgebildete[3] und das aus Theben bei Frau Braun-Vogelstein[4] hin, vor allem aber die Papyrusbüschel, wie sie sich an Kolonnetten und Blumensträußen zeigen.[5]



[1] Place, Ninive I, S. 120 ff.; III, Taf. 73; Perrot et Chipiez, Hist. de l'Art II, S. 213, 214.

[2] X, 27. 10; auch die in 12 erwähnten, rund herum vergoldeten Säulen des Tempels werden doch aus Holz gewesen sein.

[3] Chapiteau à Caulicoles (temple de Phylae XVIII[e] dynastie).

[4] Jahrbuch d. arch. Inst. XXXV, 1920, Taf. I 6 a.

[5] Colonnettes en bois — colonnettes des édicules (IV[e] et XVIII[e] dynasties) links; besonders aber Colonnettes en bois (Thèbes XVIII[e] et XIX[e] dynasties) links; Bouquets peints dans les hypogées (XIX[e] et XX[e] Dynasties), Boîtes et ustensiles de toilette. Es ist allerdings selbst möglich, daß die Voluten eine naive

Davon abgesehen, scheint mir festzustehen, daß die Umrahmung des Königsnamens in voller Form durch die Türwächter das Tor, durch die Sonnenscheibe und die Säulen die Vorgalerie deutlich genug angibt, sei es auch, daß die Pläne der späteren chetitischen Bauten es wahrscheinlich machen, daß diese, so wie die verwandten kappadokischen Grabfassaden[1], manchmal drei oder mehr Stützen hatten.

Die daneben vorkommenden kürzeren Formen, die selbst bis zu einer einzelnen Säule zusammengeschrumpft sind, sind ja kaum weniger geeignet, die Vorgalerie des Tores zu vergegenwärtigen. Sie weichen von der vollen Form nicht mehr ab, eher weniger, als die Kartusche der ägyptischen Könige von ihrem Urbilde.

Wir dürfen also wohl mit Recht von der Hohen Pforte der Chetiter reden, wenn es sich um Könige wie Mursil, Muwatallu und Chattusil handelt.

Das hat wohl nichts Befremdendes, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Bedeutung das Tor des Königspalastes im Orient für das Volk hatte. Ich erinnere nur an Mordechaî im Buche Ester, wie er sich an dem Tor des Palastes des Ahasuerus hinsetzt. Daß dieses Buch eine Novelle ist, schwächt das Beispiel nicht.

Es sind die Fürsten neuer Dynastien erst dem Volke leicht zugänglich, allmählich aber wachsen die Geschäfte und dem gemeinen Mann wird der Zugang zum Hofe verschlossen. In dem großen Mongolenreiche hat sich der Sprachgebrauch früh festgesetzt und man sprach vom Großen Divan, dem Großen Saal; bei den Türken war es schon in Asien die Hohe Pforte, die den Sultan vertrat.

Die kilikischen Könige späterer Zeit führen einen gemeinschaftlichen Namen wie die Pharaonen Ägyptens: Syennesis. Man hat versucht, das aus dem Semitischen zu erklären als *schôa na'si*, was etwa *nobilis princeps* heißen sollte. Das ist aber, wie mir Prof. Dr. A. J. Wensinck mitteilt, gewiß verkehrt. Nicht nur weil *nasi*, Fürst, hebräisch ist und nicht aramäisch, besonders aber weil alle

---

Andeutung der perspektivischen Ansicht eines Papyruskapitells sind, in dem selben Geiste, wie das Aufbiegen der Flügel das Durchschwingen darstellt.

[1] Wolters-Springer, Handbuch[10], S. 79, 80.

semitischen Sprachen das attributive Adjektiv hinter das Substantiv stellen.

So wage ich es, obschon mir die kilikische Sprache gänzlich unbekannt ist, auf eine Spur zu weisen, die vielleicht die Möglichkeit einer Lösung bieten kann. Stephanus von Byzanz hat folgende Notiz: *Σύεσσα, καλύβη τις ἐν Λυκίᾳ, ἀπὸ Συέσσης γραός τινος ὑποδεξαμένης τὴν Λητώ.* Es scheint mir selbstredend, daß die Sache umgekehrt ist, daß aus der Hütte, die Leto aufnahm, nicht nur der Ortsname, sondern auch die mythische Person entstanden ist, so gut wie Marsyas der Sack ist, sein Bruder Kibyras der Korb, Niobe wohl auch der schneebedeckte Felsen.[1]

So könnte neben *syessa*, Hütte, *syennesis* großes Haus bedeuten, sei es als Kompositum, sei es wie im Italienischen, wo neben einem Verkleinerungswort wie *logetta* und *casetta* von *loggia* oder *casa* vergrößernde Formen wie *loggione* und *casone* vorkommen, wobei es nur ein Zufall ist, daß letzteres Wort anders als z. B. *salone, portone* usw. einen ungünstigen Beigeschmack hat. Und wenn im Kilikischen *-sis*, wie es im Lykischem zu sein scheint,[2] Adjektivendung wäre, so würde neben *syessa* ‚Häuschen', *syenna* ‚großes Haus', *syennesis* ‚der vom großen Hause' sein.

In ähnlicher Weise bringt F. Müller Jzn.[3] *τύραννος* in Verbindung mit *τύρρις* ‚befestigtes Haus, Turm'.

Es müßte dann im Kilikischen *sy* oder *sye* ‚Haus' sein und in Ortsnamen wie die kilikischen *Σύαγρα*, *Σύεδρα* oder *Σύσδρα*, vielleicht auch im Pamphylischen *Σύλειον*, *Σύλλειον* oder *Σύλλιον*, im Phrygischen *Συμβρα*, *Συαμφας(?)*, könnte die erste Silbe ‚Haus' bedeuten wie *beth* in *Beth-el, Beth-lehem, Beth-Saïda* usw.

Ähnlich hieß, wie uns Stephanus auch zu berichten weiß, *Συάγγελα* oder *Σουάγγελα* die karische Stadt, wo das Grab des Kar

---

[1] Een meisjesschool usw. Verh. d. Kon. Akad. v. W., Afd. Lett., N. R. XIX, Nr. 1, S. 12 ff.

[2] Herr Wensinck weist mich auf Enno Littmann, Sardis V, S. 35 hin, wo *Ibś'insis* als Adjektiv zu Ephesos, *Kulumsis* zu Koloë erklärt werden.

[3] Grieksch Woordenboek s. v. *τύραννος* u. *τύρρις*.

war, ‚Königsgrab', weil *σοῦα* im Karischen Grab, *γέλα* König bedeute. Ob Karisch und Kilikisch verwandt sind, weiß ich nicht, wohl aber, daß das Grab die Wohnung des Toten ist. Sagten die Ägypter nicht auch ‚das Haus der Seti' für seinen Grabtempel? Und ist es nicht vor allem zutreffend, was Wolters bemerkte:[1] ‚Kleinasien ist das Land der Felsgräber. Diese schließen sich fast überall an Formen des landesüblichen Hausbaues an,' usw. Auch freistehende lykische Gräber zeigen eindeutige Hausformen.

Wäre das alles überzeugend, so hätten wir allerdings mehr Grund, die chetitische Umrahmung des Königsnamens als mit der Hohen Pforte der Türken, mit dem Pharao, dem Großen Haus der Ägypter zu vergleichen, worin doch auch das Tor der am meisten auffallende Teil ist.

Zu jener Zeit und bei den regen Beziehungen zu Ägypten macht das gewiß keine Schwierigkeit.

Wäre aber die Deutung des Titels Syennesis auch verfehlt, so würde dies das oben gewonnene Ergebnis, die Umrahmung des alten chetitischen Königsnamens stelle den Palasteingang dar, nicht beeinträchtigen.

---

[1] A. a. O., S. 80.

Čašmah i χᵛaršīd.

Von

V. F. Büchner, Leiden.

Die Phrase *čašmah i χᵛaršīd,* arab. *ʿainu ʾššams,* bezeichnet für den islamischen Orient des Mittelalters (unter anderm, wenigstens) einen mythischen Brunnen, in welchen die Sonne, wie man sich dachte, am Abend untertaucht. Durch das primitive Denken wird das Verschwinden der Sonne unter den Horizont bisweilen als ein Versinken in einen Brunnen, eine Grube oder sonstige Vertiefung aufgefaßt, ein Gedanke, welcher bekanntlich, z. B. bei den alten Ägyptern, zu der Vorstellung einer allnächtlichen Unterweltsreise des Sonnengottes geführt hat.

Wo im vordern Orient diese Vorstellung eines Sonnenbrunnens zuerst entstanden ist, geht uns hier nicht weiter an; wie man sich ihn im Mittelalter etwa gedacht hat, geht aus den Versen Firdausīs hervor, die in dem von Alexander handelnden Abschnitte des Königsbuches stehen. Nachdem nämlich Alexander den *šahr i zanān* gesehen hat, kommt er in ein Land, von einem blonden Volke bewohnt. Wenn er hier, wie er es in dieser Geschichte öfters tut, fragt, ob es in der Umgegend Wunderdinge gebe, wird ihm geantwortet, es existiere dort ein Brunnen:

kih χᵛaršīd i tābān ču ānǰāh rasīd
badān žarf daryā šawad nāpadīd
pas i čašmah dar tīrah gardad ǰihān
šawad āškārā i gītī nihān (Macan 1339).

Die Sonne verschwindet also — jeden Abend selbstverständlich — in den Brunnen oder in den See (*ābgīr* wird er in dieser Erzählung

auch genannt) und jenseits des Brunnens erstreckt sich das Land der Finsternis, wo sich die Quelle des Lebenswassers befindet.[1] Das finstere Land liegt eben außerhalb des Bereichs der Sonnenbahn. Selbstverständlich muß der Sonnenbrunnen im äußersten Westen gesucht werden; das wird auch ausdrücklich ausgesagt an einer anderen Stelle, wo unzweifelhaft von diesem mythischen Wasser die Rede ist: *Al Kisā'ī Qiṣaṣu 'lanbiyā'* (ed. Eisenberg, p. 80): Kain wird von Seth überwunden und den Engeln übergeben: *faḥamalūhu ilā ʿaini 'ššamsi bi'lmaγribi, falam yazal hunāka muwājihan liššamsi ḥattā 'adrakathu 'lwafātu.* Er wird also der Sonnenglut ausgesetzt, bis er stirbt: bekanntlich gehört ein solches Verfahren zu dem Greuelrepertoire orientalischer Despoten; ein Prophet wie Seth kann aber seine Urteile von Engeln und an Orten, die gewöhnlichen Sterblichen unzugänglich sind, vollstrecken lassen. Die Vorstellung, daß die Strahlen der der Erde nahen Sonne — also als sie im Begriff ist, in den Brunnen unterzutauchen — bedeutend heißer sind als gewöhnlich, spielt hier natürlich mit hinein.

Ist nun bei der Interpretation arabischer oder persischer Verse, wo die Phrase *ʿainu 'ššams* oder *čašmah i χᵛaršīd* vorkommt, mit dergleichen Vorstellungen hinsichtlich eines Sonnenbrunnens zu

---

[1] Der *čašmah* (oder *āb*) *i ḥayawān* kann nicht identisch sein mit dem Brunnen (oder See), worin die Sonne untergeht. Allerdings ist die Vorstellung im Šāhnāmah-Texte etwas verwirrt und es ist sogar möglich, daß schon der Dichter selbst (oder seine Vorlage) die beiden *čašmah* nicht genau auseinandergehalten hat. So läßt unser Text (M. 1339) wirklich die Sonne in den *āb i ḥayawān* untergehen:

firūd āmad . . . banazdīk i ān čašmah . . .
kih dihqān warā nām i ḥaiwān nihād
. . . .
hamī būd tā gašt χᵛaršīd zard
firū šud dar ān čašmah i lājward
zi Yazdān i pāk ān šigiftī bidīd
kih ruχšandah gašt az jihān nāpadīd.

Wegen des Metrums muß hier *ḥaiwān* anstatt *ḥayawān* gelesen werden. Die Vorstellung ist verkehrt, denn die Geschichte vom Aufsuchen des Lebenswassers muß erst noch folgen.

rechnen? Man vergleiche z. B. die Verse bei Ibn Qutaiba, Liber poësis et poëtarum, p. 22, ed. de Goeje:

ka'anna Abā 'šŠamūsi 'idhā tayannā
yuḥākī ʿāṯisan fī ʿaini šamsi
yalūku bilaḥyihi ṯauran wa ṯauran
ka'anna bilaḥyihi ḏarabāna ḏarsi.

Es wird offenbar ein Sänger verspottet, der beim Singen Grimassen schneidet. Weil er zufällig Abū 'šŠamūs heißt, lag es nahe, auch eine Phrase, worin das Wort *šams* vorkommt, im Gedichte anzubringen. Man kann etwa übersetzen:

‚Man würde sagen, Abū 'šŠamūs gleiche beim Singen einem, der in den Sonnenbrunnen niest; das eine Mal über das andere mummelt er mit seiner Backe, als ob er darin Reißen in einem Backenzahne hätte.‘[1]

Die Pointe im ersten Verse ist, daß er ein Gesicht macht, als ob er niesen muß, und dabei die Augen zukneift, als wenn ihm ein starkes Licht hineinschiene. Man kann aber zweifeln, ob nicht ebensogut statt ‚in den Sonnenbrunnen‘ ‚in der Sonne‘ oder ‚im Sonnenscheine‘ übersetzt werden kann, und es ist auch möglich, daß die Phrase *ʿainu 'ššams*, auch wenn ursprünglich an einen ‚Brunnen‘ gedacht ist, zu der einfachen Bedeutung ‚Sonne‘ übergegangen ist.[2] Natürlich wird *ʿainu ššams* auch wohl: ‚Sonnenauge‘ bedeuten, das dann auch für den einfachen Begriff ‚Sonne‘ steht. Eine Stelle, wo dies unzweifelhaft der Fall ist und *ʿainu 'ššams* nichts anderes bedeuten kann als Sonne oder Sonnenscheibe, habe ich mir aus der Sīrat Saif b. Dhī Yazan X, p. 18, 3 notiert:

‚*'idhā bihi rā'a šay'an alā baʿdin wa huwa yuḏī'u fī šuʿāʿi 'ššamsi, falammā naẓara 'ilā dhalika 'ltafata 'ilā χalfihi farā'a*

---

[1] Für *ḏars* = *ḍirs* (Zahn, Backenzahn) cf. Dozy Supplément s. v.; beachte *šamsi* ohne Artikel.

[2] So wäre für das Persische u. a. zu vergleichen Šāhnāmah 1272, 11 (Vullers-Landauer): *bar falak čašmah i āftāb*; Saʿdī Gul.: *gar na bīnad barūz ... čašmah i āftābrā čih gunāh?*

ʿaina ššamsi wa šuʿāʿahā faqāla li Bahrāmin : yā wālidī hal fī hadhihi ʾlarḍi šamsāni?ʿ

Derjenige, von dem hier die Rede ist, sah nämlich eine Kuppel von glänzendem Metalle, auf welche die Sonne schien: da wandte er sich um und sah die Sonnenscheibe hinter sich: er hatte also die Kuppel für die Sonne gehalten und fragte nun seinen Begleiter, ob es hier etwa zwei Sonnen gäbe. Dieser antwortet dann auch: Die Sonne (bloß *aššams*) ist hinter dir, dieses andere ist eine Kuppel. Weil man im Persischen immer *čašmah i χᵛaršid* (*āftāb*, etc.) findet und, soweit mir bekannt, nicht *čašm*, muß man schließen, daß hier immer, sei es auch latent, die Brunnen-Vorstellung anwesend ist.[1]

Zum Schlusse möchte ich in diesem Zusammenhang einiges über einen schwierigen Vers des persischen Panegyrikers Azraqī sagen. Es findet sich in der Handschrift Sprenger 1384 der Preußischen Staats-Bibliothek zu Berlin,[2] fol. 5 verso:

barāy i čašmah i χᵛaršīd tābān tund bar jūšand
samak dar dāman i χaftān falak dar gūšah i miγfar.

Nebenbei sei bemerkt, daß dieser Vers die Stilfigur *tabyīn wa tafsīr* aufweist. Wie müssen aber diese Worte erklärt werden?

Der Vers steht im Eingang einer Qaṣīde; es werden, wie öfters bei den persischen Hofdichtern, die Reize eines Gartens besungen. Der vorhergehende Vers ist verderbt: es scheint aber darin von einem See die Rede zu sein, welchem die Epitheta *falak numāy* und *baḥr ašūb* beigelegt werden. Was ist nun im oben zitierten Verse gemeint? Eine buchstäbliche Übersetzung ergibt zunächst den folgenden Unsinn: ‚An der Oberfläche des Sonnenbrunnens

[1] Vielleicht ist dieser Schluß nicht zwingend. Es macht mich Prof. Snouck-Hurgronje auf den Umstand aufmerksam, daß gewisse persische Lehnwörter in Sprachen des Ostindischen Archipels die Vermutung nahelegen können, es habe *čašmah* im Persischen auch ‚Auge‘, nicht nur ‚Brunnen‘ bedeutet. Der nämliche Gelehrte sagte mir auch, laut einer Mitteilung Nöldekes müsse *čašmagān* (Plur.) in der Bedeutung ‚Augen‘ einmal belegt sein. Gerade aber das Vorkommen des Plurals ist weniger entscheidend, weil *čašmagān* seine Endung analogisch von *mužagān* bekommen haben kann.

[2] Dank der Liberalität der Verwaltung der Staats-Bibliothek ist es mir vergönnt gewesen, die Azraqī-Handschrift zu Leiden benützen zu können.

wallen auf, glänzend und schnell, der Fisch in den Saum des Panzers, der Himmel in das Seitenstück des Helmes.‘[1]

Man könnte sich denken, daß ausgesagt wird, wie sich im Sonnenscheine das Himmelsgewölbe in der blitzenden Eisenrüstung der Krieger spiegelt, die im Garten anwesend sind, weil sie zum Gefolge des Fürsten gehören — ‚der Fisch‘ bleibt unerklärt, vielleicht muß an die Konstellation dieses Namens gedacht werden (?). Vom mythischen Sonnenbrunnen kann die Rede nicht sein; *čašmah i χ^varšīd* muß hier, wie in der oben zitierten arabischen Stelle, einfach für ‚Sonne‘ stehen. Daß aber der Gedanke an die wirkliche Quelle hineinspielt, scheinen die Wendung: *barūy i čašmah* und die Nennung des Fisches anzudeuten. Ich muß leider mein Unvermögen eingestehen, diesem Verse einen deutlichen Sinn abzuringen — freilich kommt diese Verlegenheit einem bei der Interpretation der oft höchst verzwickten Geisteserzeugnisse persischer Panegyriker nur allzuoft vor.

[1] *gūšah* = Ecke. Ich glaube, daß die Seitenwehr gemeint ist, die, am Helme befestigt, die Backen des Kriegers zu schützen bestimmt ist. *χaftān* wird hier wohl die Bedeutung ‚Panzer‘ haben, cf. Vullers I, 709, col. a. Möglich ist selbstverständlich auch, zwischen *χ^varšīd* und *tābān* die Idhāfah zu lesen; es heißt dann: ‚des glänzenden Sonnenbrunnens‘.

Bemerkungen zu einigen Pyramidentexten.[1]

Von

H. P. Blok, Leiden.

In ihrem Aufsatz Zeitschr. für Ägypt. Sprache 37 (1899), S. 103 ff. haben von Bissing und Borchardt darauf hingewiesen, wie sich in den Pyramidentexten drei nebeneinanderstehende Lesarten nachweisen lassen, je nachdem der verstorbene Herrscher in der ersten oder dritten Person oder auch mit Namen eingeführt wird. In den Texten, welche die Grabwände der zwei letzten Pyramidenstifter (M. und N.) zieren, wird man öfters Spuren einer fast unrichtigen Orthographie oder sogar Interpolationen antreffen, welche uns vermuten lassen, der Abschreiber dieser Zeilen habe selber in einigen Fällen seine Vorlage nicht gut verstanden oder wenigstens sich darum bemüht, sie mehr in Übereinstimmung mit seiner Auffassung zu bringen. Ganz unschuldiger Art sind die passim eingefügten Gruppen wie oder (Pyr. 1215^{c}, $1216^{a, c}$) in Relativsätzen, oder ein im Anschluß an das Vorhergehende wiederholter ‚ethischer Dativ' (Pyr. 1007^{b}), oder auch eine Wiederaufnahme kurzer Teile des Hauptsatzes (z. B. Pyr. 1010^{b}). Die Wiederholung Pyr. 597^{b} wird vielleicht des Parallelismus wegen zustande gekommen sein, obgleich dieser Ausdruck selbst gerne in den Texten dieser Zeit eine fast poetische Anwendung bekommt (Pyr. 383, 923^{c}, 1478; oder in der poetischen Beschreibung der Rückkehr des siegreichen Wnj Urk. I, 103[2]). Ein Versuch, den Zusammenhang zu verdeutlichen, liegt m. E. Pyr. $963^{a \text{ bis } c}$ vor:

---

[1] Nach Sethes Ausgabe zitiert.

[2] Später z. B. P. Westcar 7, 23; L. D. II, 101^{b} und Erman, Hymnen an das Diadem (Abh. Berl. Akad. 1911), S. 24.

[var.] [N. fügt hinzu] [ ] etc. Der Hauptbegriff , welcher sich nur auf das zweite Glied des Satzes bezieht, ist bei N. an eingeklammerter Stelle wiederholt worden, obgleich keine zwingende Notwendigkeit vorlag. Denn eine ähnliche ‚auseinandergeschobene' Konstruktion liegt Pyr. 916[b] vor: , wo sich *krkr·tj* auf *jꜣ·wt* und *ḥmś·t* auf *nḫ·t* beziehen läßt.[1]

Derartige Versuche üben keinen verunstaltenden Einfluß auf den Textzusammenhang aus. Anders aber verhält es sich in folgenden Fällen, wo die ursprüngliche Bedeutung bei der Neuerung verloren gegangen ist. Pyr. 130[a]:[2] [var.] W. [var.], wörtlich: ‚Die Halle des W. ist ein aus Binsen Geflochtenes'. In Bezug aber auf die folgende Zeile W. hat die erste Zeile bei N. folgende Fassung bekommen: N. , was einen guten Sinn ergibt, aber von der ursprünglichen Lesart abweicht.

Eine überhaupt fehlerhafte Interpretierung des ursprünglichen Textes scheint mir die folgende Stelle zu geben: Pyr. 874[b], wo der Verstorbene sich verjüngen soll ‚wie Tûms Sohn Horus', welche Übersetzung bestätigt wird durch die Stelle Pyr. 881[b]:

---

[1] Vgl. H. Kees, Horus und Seth als Götterpaar I, 47 (Mitteil. der Vorderasiat.-Aegypt. Gesellsch. 1923, 1). Zur Konstruktion des frei behandelten Relativsatzes Sethe, Einsetzung des Vezirs, S. 46 und Aeschyl. Choeph. 155.

[2] Zur Variante vgl. Doodb, Naville, Cap. 17, 3; Pap. Ani, Taf. VII, Z. 2.

. Die zweite Gruppe ist also wirklich *s3* zu lesen. Die N.-Redaktion von Pyr. 874[b] gibt: , was dem Determinative nach den Eindruck macht, daß der Schreiber die Worte etwa als eine Nebeneinanderstellung dreier Götternamen wie ‚Horus, Geb und Tûm' aufgefaßt habe. Eine Übersetzung wie ‚göttlicher (*nṯr*) Sohn des Tûm' scheint mir hier nicht zu passen, eher wird sich der Steinmetz in der Lesung der Hieroglyphe *s3* > *gb* geirrt haben. Gewöhnlich werden in den Pyramidentexten eben zur Vermeidung solcher Irrtümer die beiden Lautwerte durch Komplementskonsonanten unterschieden, wie z. B. Pyr. 1012[a] und öfters.

Eine fehlerhafte Interpolation, zur ‚Verdeutlichung' eingefügt, liefert auch die Schreibung Pyr. 1004[c]: (N.) neben richtigem (P. und M.), welches mit [1] oder [2] die gewöhnliche Schreibung ist. *P-jw* ist Adjektivformation, vom Stadtnamen hergeleitet, ähnlich wie Pyr. 295[b] = 296[a] ; Pyr. 1373[a] ; Pyr. 1005[a] ; Pyr. 1013[b] ; Pyr. 795[d] u. dgl.[3] Es liegt hier also Kontamination der Adjektiv- und Substantivkonstruktion vor.

Pyr. 1197[d] hat bei N. die sinnlose Redaktion , weil vielleicht dem Abschreiber die häufige Formel *t3 ḥḏ* ‚das

[1] So regelmäßig Pyr. 1373[a] (M.) wie in der Zusammensetzung Urk. II, 17[2] u. ö.

[2] Marie Mogensen, Stèles Égypt. au Musée Nat. de Stockholm, S. 15; vgl. auch Urk. IV, 85[c].

[3] Abweichende Schreibung Pyr. 478[a] , Var. .

Land wird weiß, der Morgen bricht an‘ vorschwebte und als eine Art Kliché ohne Sinn übernommen wurde. So findet sich im Neuen Reiche zweimal (Pap. Harris 500, verso V, 3 und 4, Anast. 15, 4) die Orthographie für gewöhnlicheres (Urk. IV, 587, 613, 890, 891, 902).[1] Auch hier wird wohl die dem Ägypter vertraute Gruppe ‚Namen‘ an Stelle der richtigen Schreibung eingedrungen sein. Vgl. Spiegelberg, Mythosglossar Nr. 777 ‚Diener‘. Ist dieses nach Analogie mit dem Determinative bei (4 Sall. 2, 9) u. d. vielleicht aus שֵׁם zu erklären?

Zuletzt kommt hier meines Erachtens auch die Stelle Pyr. 783[b] in Betracht (zur Himmelsgöttin Nût gesagt), wo M. und N. die Lesung haben. Alle Redaktionen haben jedoch in der ersten Zeile . Die Übersetzung wird also lauten müssen: ‚Ich habe als Geb dich in deinem Namen „Himmel“ gehoben (?) und dir die ganze Erde überall zugeführt.‘ Die Transkription der zweiten Zeile ist also jedenfalls *smꜣ·n·j n·ṯ* und die Verbalform muß 1. Person sing. masc. sein. M. und N. haben diese Konstruktion nicht mehr erkannt und in der Meinung, es fehle das Subjekt der zweiten Zeile, das neue

---

[1] Varianten: Urk. IV, 9, 104; Urk. IV, 36; Urk. IV, 649; Mus. Berl. [II, 260, 261], nº 11002, 16781; Urk. IV, 711 (nur mit determiniert ibid. 697, 698, 702, 730).

Urk. IV, 710; Bentreśstèle 4; (sic Chetaslacht 19). Vgl. auch Burchardt, Altkanaanäische Fremdworte und Eigennamen, II, nº 578.

Subjekt [hieroglyphs] hinzugefügt, womit sie aus der Oratio recta in die indirecta übergingen. — Ich gebe hier von [hieroglyphs] die Übersetzung von Rusch[1] ‚hoch gehoben', welche freilich aus dem Zusammenhang erschlossen sein wird. Wir finden aber Pyr. 703[a] in einer Anrufung neben [hieroglyphs] den Ausdruck [hieroglyphs] im Parallelismus, und so möchte ich unser Wort als eine Art Niph'albildung[2] desselben Stammes etwa mit der Bedeutung ‚grün sein oder machen' betrachten. In unserem Texte würde im Wortspiele sich [*n*]-*pnd* zu *p·t* verhalten, wie auch Pyr. 1695[c] [hieroglyphs] die beiden Stämme *tnm* und *tm* wechselseitig miteinander in Verbindung gesetzt worden sind, etwa mit nasalschwacher Aussprache des [hieroglyph].

Bei genauerer Kenntnis des ganzen Materials, das die Pyramidentexte liefern, werden sich wohl noch mehrere dergleichen Fälle nachweisen lassen, obgleich es bei der oft sehr ungewissen Interpretation dieser schwierigen Texte nicht leicht ist, in jedem besonderen Falle Interpolation und Mißverständnis zu trennen.

---

[1] Alfred Rusch, Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nût zu einer Totengottheit (Mitteil. der Vorderasiat.-Ägypt. Gesellsch. 1922, I, S. 5).

[2] Sethe, Verbum I, § 357f., 428.

Beiträge zur Lexikographie des Chinesischen.

Von

Dr. **L. Woitsch**, Wien.

Im ersten Teile der folgenden Zeilen bringe ich eine Reihe von der Schriftsprache angehörigen Ausdrücken. Im zweiten Teile gebe ich Ausdrücke und Redewendungen der Pekinger Umgangssprache. Hiebei ergab sich des öfteren die Gelegenheit, Angaben des Chinese-English Dictionary von H. A. Giles (Neuauflage) richtig zu stellen. Die Nummern beziehen sich auf die betreffenden Artikel im genannten Wörterbuche.

Zu Nr. 390: 章句 ‚sections and paragraphs, or chapters and verses', hat auch die allgemeinere Bedeutung ‚Literatur'. So Po Chü-i (白居易) im Gedichte 山中獨吟 im folgenden Verse: 我癖在章句 ‚meine Leidenschaft ist die Literatur'. Ich will hier auch bemerken, daß im Verse desselben Gedichtes 梁上無罾繳 statt 罾 richtig 矰 zu lesen ist.

禪能泯人我 ‚das Dhyāna vermag die Existenz zu ertöten' (Po Chü-i).

乳 in der Bedeutung ‚nourrir un animal' (Couvreur) wird nach seiner Grundbedeutung in der Regel wohl nur in bezug auf Säugetiere gebraucht. Ausnahmsweise wird dieses Wort aber auch in bezug auf andere Tiere gebraucht, so in dem Verse Po Chü-i's: 百鳥乳雛畢 ‚alle Vögel haben die Aufzucht beendet'.

Zu Nr. 3068 去 *ch'ü*^{3} ‚to remove' ist die Phrase zu bemerken: 去社 ‚die Altäre abbrechen'. Dieses Binom wird in dem Gedichte Po Chü-i's 晚燕 im übertragenen Sinne vom Fortziehen der Schwalben gebraucht: 去社日已沂 ‚der Tag ihres Fortziehens ist schon nahe'.

閙老 ‚sich (zur Erholung) in die Einsamkeit begeben‘. So Po Chü-i: 年年春閙老 ‚jedes Jahr im Frühling ziehe ich mich dorthin zurück‘ (Schlußvers des Gedichtes 登村東古塚).

Zu Nr. 2766: 撞磕 *chung*⁴-*k'o*¹ ‚to come suddenly against‘ bezeichnet auch eine Geisteskrankheit, in der man in den Seelenzustand eines anderen versetzt ist.

Zu Nr. 11.236: 蓮葉田田 ‚how the lily-flowers open out‘. In ähnlichem Sinne gebraucht Po Chü-i 田田 (Gedicht 京兆府新栽蓮) in dem Verse: 水上葉田田.

Zu Nr. 1009: Für 溪 *ch'i*¹ wird auch die Lesung *hsi*¹ angegeben. Diese Lesung trifft insbesonders zu für die Lokalität 東溪. (一統志): 東溪在成都府簡州東.

Bei Giles fehlt das Schriftzeichen 笓 *nien*⁴ ‚ein aus Bambusfasern gedrehtes Tau zum Schiffziehen‘. So kommt dieses Schriftzeichen vor in dem Verse 苒蒻竹篾笓 des Gedichtes Po Chü-i's: 初入峽有感.

Ebenso fehlt bei Giles die Variante 櫼 von 楫 (Nr. 491). Po Chü-i: 歛色櫼師趾.

Zu Nr. 12.781: 兀兀以窮年 ‚to steadily make the best of years‘. Couvreur: 常兀兀以窮年 ‚(étudier) toujours constamment toute l'année‘. Hiezu vergleiche man die Verse Po Chü-i's:

有時騎馬醉
兀兀冥天造

‚Habe ich Zeit, so sitze ich trunken zu Pferde
Und reite sorglos ins Blaue hinein‘.

Die Übersetzung des zweiten Verses ist mangels einer kommentierten Ausgabe der Werke des Dichters allerdings Konjektur.

Sub Nr. 13.276 隱 *yin*³ fehlt die Bedeutung ‚Mitleid haben mit‘. Mêngtzŭ: 王若隱其無罪而就死地、則牛羊何擇焉 ‚wenn Du, o Fürst, mit diesem unschuldigen und doch zum Todesplatz gehenden (Stiere) Mitleid gehabt hast, wozu hast Du einen Unterschied zwischen Stier und Schaf gemacht?‘

Zu Nr. 1018: 戚 in der Bedeutung ‚to distress, angry' hat den ersten Ton, in der Bedeutung ‚related to' aber den vierten Ton. Neben 戚戚兄弟 und 小人長戚戚 wäre jedenfalls auch die Stelle aus Mêngtzü: 我心有戚戚焉 ‚mein Herz war von Mitleid gerührt' aufzuführen gewesen.

Ebenso wäre unter Nr. 5462, bezw. 5464 nach 無已 (wu^2-i^3) auch die Stelle aus Mêngtzü aufzuführen gewesen: 無以則王乎 ‚wenn ich schon reden soll, könnten wir da nicht vom Regieren reden?' Nota bene: 無以 bedeutet niemals ‚statt dessen', wie Wilhelm übersetzt.

Daß 新月 nicht gerade immer ‚the new moon' (Nr. 4574) bedeutet, erhellt aus der Antithese der folgenden Verse Po Chü-i's (Gedicht 客中月):

曉隨殘月行
夕與新月宿

‚In der Morgendämmerung folgte ich dem verblassenden Monde.
In der Abenddämmerung machte ich bei aufgehendem Monde Rast.'

漠漠: (Nr. 7889 ‚boundless, like a desert', Couvreur: ‚rangé en ordre') wird vom Blütenfall gebraucht in dem Verse Po Chü-i's: 梨墮雪漠漠 ‚die Birnblüten fallen sachte wie Schnee'.

Bezüglich der umstrittenen Bedeutung von 德星 (vide von Zach, Lexikographische Beiträge, Band II, pag. 109) sei verwiesen auf den Vers Po Chü-i's: 德星降人福 ‚als ein Tê-hsing bist Du zum Glücke der Menschen herabgekommen' (gesagt von einem verdienstvollen Beamten), woraus man sieht, daß Tê-hsing nur eine allegorische Bedeutung hat, etwa ‚Glücksstern'.

Zu Nr. 12.781: 突兀 ist kein Binom in dem Verse Po Chü-i's: 突兀海底鼇 ‚plötzlich tauchen aus der Meerestiefe die Schildkröten auf'.

Man vergleiche Nr. 3414 反側 ‚on the verge of rebellion; wavering' und Nr. 11.696 ‚to turn over and over, — as when restless in bed'.

Sub Nr. 2662 楚 *chu*^{3} fehlt die Bedeutung ‚dorniger Strauch'.

Sub Nr. 4599 甥 fehlt die Bedeutung ‚Neffe'; cf. Couvreur, Shi-king, pag. 15.

兼祧 *chien¹ t'iao⁴* ‚als der gemeinsame Sohn zweier Familien gelten'. Vide die betreffende Stelle in der Erzählung 蕭希賢 der Sammlung 客窗閒話.

Zu Nr. 5047 wäre die im Liao-chai vorkommende Phrase 還往 *hsüan² wang³* ‚einen Umweg machen' zu erwähnen.

Man vergleiche die sub Nr. 13.129 für 眼波 gegebene Übersetzung: ‚a ray from the eye; a glance' mit der anderwärts (Strange Stories) gegebenen Übersetzung von 眼波將流 ‚the moisture of her eyes seemed to overflow'.

翩翩作霓裳舞 ‚zierlich tanzte sie den Ni-shang-Tanz'. Nach Nr. 5434 hat 霓 die Lesung *i²* und *ni²*. Im zitierten Zusammenhange wird *ni²* gelesen, wie dies auch die mandschurische Version des Liao-chai bestätigt.

Liao-chai: 推啣山一綫耳 (Erzählung 狐嫁女). Giles (Strange Stories): ‚a single thread of light embracing in its horns the pick of a hill', wozu der Übersetzer die Bemerkung macht: ‚which, of course, is impossible'. Unmöglich ist aber nur die gegebene Übersetzung. Richtig übersetzt heißt der Satz: ‚Der Kranz von Hügeln war nur schwach sichtbar'. 一綫 kann nämlich, da vom Mondlichte die Rede ist, nur bedeuten 一綫之明 ‚ein schwacher Schimmer', 啣 ist aber in der Bedeutung genommen ‚umschlossen, umgürtet'. Die mandschurische Version des Satzes lautet: Damu alin de dalibufi emu tongu gese bisire dabala.

Zu Nr. 11.400 拓落 ‚alone, helpless' vergleiche man die Stelle aus dem Liao-chai: 落拓不得歸, wo also dieses Binom umgekehrt erscheint.

Erwähnenswert ist die Stellung der Partikel 亦 in den beiden Versen Po Chü-i's: 蘭亦未能溉、艾亦未能除.

Zu Nr. 766 wäre zu ergänzen 致誠 ‚der zur Vollendung Gelangte' als Bezeichnung des 玉皇帝. Po Chü-i: 仰謁玉皇帝、稽首前致誠. Bemerkenswert ist diese Stelle wegen der

Bemerkung von Giles zu 玉帝 und 玉皇 (Nr. 13.630): ,The first term appears in history in A. D. 1017'.

Mit Nr. 5155 灰了心 ,to despair of, to give up the idea of' vergleiche man die Stelle in Liao-chai: 灰心木立 und die von Giles in den Strange Stories gegebene Übersetzung: Standing transfixed like a block of wood.

Zu Nr. 4571: 忻慕 *hsin¹-mu⁴* ,sich freuen'. Liao-chai: 王鶴忻慕.

連亘 *lien²-hsüan¹* (Liao-chai) ,in ununterbrochener Reihenfolge'. Zu Nr. 7109.

Zu Nr. 922: 紀綱 *chi⁴-kang¹* ,Dienerschaft' (mandschurisch: booi niyalma [takôraci]).

Das Binom 光潔 *kuang¹-chieh²* ,angenehm' fehlt bei Giles und wäre sub Nr. 6389 zu ergänzen. Liao-chai: 登月臺、光潔可愛.

Zu Nr. 3613: 扶出半日 ,es verging die längste Zeit' (Liao-chai: 考城隍).

不受妻妾奉 ,nicht duldete er seiner Frau und Nebenfrauen (sexuelle) Annäherung'. Diese Bedeutung von 奉 wäre sub Nr. 3574 aufzunehmen. Der zitierte Satz ist aus dem Liao-chai. Couvreur: 奉 ,flatter, chercher à plaire'.

Zu Nr. 11.926, al. 4: 暫榮暫悴 ,the ups and downs of life' vergleiche man die Stelle aus Po Chü-i: 醉可忘榮悴 ,im Rausche kann man seine Sorgen vergessen.'

Als Antithese zu 蒙蒙 wird 茸茸 *jung²-jung²* von Schmetterlingen gebraucht in den folgenden beiden Versen: 秋花紫蒙蒙、秋蝶黃茸茸 ,rote Herbstblumen blühen überall, gelbe Schmetterlinge schwärmen herum' des Gedichtes 秋蝶 von Po Chü-i. Die beiden Verse erinnern an das Binom 蒙茸, welches sich z. B. in den Versen 藤花紫蒙茸、藤葉青扶疎 desselben Dichters findet.

Man bemerke die verschiedene Übersetzung von 自若 sub Nr. 12.365 mit ,as before; without change', sub Nr. 5644 mit ,just so; as before; self possessed'. Couvreur: ,se trouver bien, être content'.

Die letztere Bedeutung trifft zu auf die Verse Po Chü-i's: 世役不我牽、身心常自若. Aus diesen Versen geht auch hervor, daß hier 世役 nicht ‚official servants' sind. Die beiden Verse sind daher zu übersetzen:

‚Weltgeschäfte binden mich nicht,
Daher bin ich stets gelassen.'

Daß 紅塵 (Nr. 661, al. 7) auch in wörtlicher Bedeutung genommen wird, zeigen folgende Verse Po Chü-i's:

下有清泥汚
馨香無復全
上有紅塵撲
顏色不得鮮

‚Unten im Graben ist Schlamm und Schmutz.
Der Blumen Duft kommt daher nicht zur Geltung.
Oben sind die Blumen mit rotem Staub bedeckt.
Ihre Farbe ist daher nicht frisch.'

Zu Nr. 4201: 霞外 ‚weltentrückt' in dem Verse Po Chü-i's: 朝尋霞外寺.

Zu Nr. 824, al. 2: 攀躋 ‚to clamber up'. In umgekehrter Reihenfolge findet sich dieses Binom in dem Verse Po Chü-i's: 躋攀有次第 im Sinne von ‚sich ergehen' schlechthin.

設使 (Nr. 9800, al. 7 von unten) ist keine Konjunktion (if, supposing that) in den folgenden Versen Po Chü-i's:

老於我者多窮賤
設使身存寒且飢

‚Die mit mir alt geworden, sind meist arm und ohne Ansehen,
und sie leiden Kälte und Hunger.'

Zu 雲雨 ‚sexual intercourse' (Nr. 13.812) seien zitiert die beiden Verse Po Chü-i's:

曩者膠漆契
邇來雲雨睽

,Einst in Freundschaft wie Leim und Lack festhaltend
sind sie jetzt einander fern wie getrennte Ehegatten.‘

婆娑 (Nr. 9412: the frou-frou of a long robe; the appearence of a person dancing) wird bei Po Chü-i vom Laube gebraucht im folgenden Verse: 曲江畔碧婆娑.

Po Chü-i: 書魔昏兩眼 ,vor Liebe zu den Büchern sind meine Augen krank geworden‘.

弓冶 (Nr. 6566) ,Beruf, Geschäft‘. So im folgenden Verse Po Chü-i's: 弓冶將傳汝 ,meinen Beruf übertrage ich auf Dich‘.

Zu 朝宗于海 (Nr. 478) ,to go to the court of the sea‘ seien zitiert die Verse Po Chü-i's:

遂使江漢水
朝宗意亦休

,Es wollen die Wasser des Chiang und Han
Auf dem Wege zum Meere Halt machen.‘

虛 *hsü‘* (Nr. 4711) wird auch *ch'ü‘* gesprochen und steht dann für 墟, welch letzteres Schriftzeichen von Giles überhaupt nicht aufgeführt wird. Vide das 西域水道記: 河出崑崙虛.

質言 (Couvreur: parole vrai, langage sincère) wird dem Lokaldialekt gegenübergestellt in 以下凡言山者皆質言山不用方言 (Zitat aus dem vorigen Werke).

Die Übersetzung von 芙蓉城七郎子 mit ,the son of a high official‘ (Nr. 3617) ist offenbar auf ein Versehen zurückzuführen Man vergleiche hiezu die korrekte Übersetzung in den Strange Stories, pag. 4.

Auf pag. 6 derselben Strange Stories ist zu finden: ,Here an old priest was preaching the Law of Buddha, surrounded by a large crowd of listeners.‘ Bei dieser Übersetzung ist 偏袒 unter den Tisch gefallen.

Ferner ebenda: ,Then they fell on their knees and worshipped heaven and earth together.‘ Dies ist die Abschwächung einer Situation, die sich anders abgespielt hat und die der chinesische Autor ganz

anders schildert, nämlich: ‚Schnell preßte er sie an sich, sie aber wehrte sich nicht sehr und dann wurden sie intim.‘

Ebenso pag. 7: ‚My dear, you are now a married woman.‘ Die richtige Übersetzung lautet: ‚Das Kindlein in Deinem Bauche ist schon hübsch groß.‘

Sub Nr. 12.557: 委 *wei*[3] wäre noch die Bedeutung hinzuzufügen ‚liegen‘. In dieser Bedeutung bei Po Chü-i im Verse 原上新墳委一身 ‚auf einem Hügel liegt im frischen Grabe sein Leib‘ (des Generals Kao).

Zu 玉山傾頹 ‚his reason tottered, — from wine‘ (Nr. 13.630) seien angeführt die beiden Verse Po Chü-i's: 窪樽酌未空、玉山頹已欠. Im 幼學 findet sich diese Redensart als 玉山將頹. An die zweitangegebene Fassung erinnert auch die gleichfalls dem 幼學 entnommene Phrase 慮山頹.

加封 (Nr. 1144: ‚to put inside a cover or envelope‘) bedeutet auch ‚einen Ehrentitel verleihen‘. Ebenso bedeutet 刻求 (Nr. 6099: ‚to be exact, to be particular‘) auch ‚plagen und bedrängen‘. (Cf. Couvreur, Choix de documents, pag. 48 und 150.)

默書 ‚ein Buch frei aus dem Gedächtnis niederschreiben‘ (ohne vorheriges Konzept).

玉磬 (Couvreur: ‚Instrument de musique fait de jade‘) bezeichnet speziell auch das Gestell, so in 金鐘玉磬.

Sub Nr. 11.926, letztes Alinea ist das Zitat aus Po Chü-i nicht genau. Dasselbe lautet: 白髮雖未生、朱顏已先悴.

Zu Nr. 7204: 泠泠 ‚sound of running water‘. Hiezu sei erwähnt der Vers aus Po Chü-i: 秋琴泠泠絃 ‚auf der Herbstlaute beginnt das Saitenspiel‘ (für ‚der Wind rauscht durch den Fichtenbaum‘).

Der dem Shih-ching entnommene Vers 終風且曀 ist sub Nr. 5347 mit ‚the winter wind is blowing and the sky is dark‘ im ersten Teile unrichtig übersetzt, da der Kommentar ausdrücklich sagt: 終風終日風也. Sonach ist zu übersetzen: ‚den ganzen Tag weht der Wind und der Himmel ist bewölkt‘.

Zu Nr. 7715: 公之媚子 ‚the prince's favourite concubines‘. Das Zitat ist aus dem Shih-ching und hat mit Konkubinen nichts zu

tun. Der Kommentar sagt: 媚子、所親愛之人也. Daher hat auch Zottoli, Cursus Lit. Sin. III, pag. 93: ‚principis gratiosi viri'.

Nr. 655: 晨風 ‚a morning breeze', Nr. 3554 ‚the falcon'. Letztere Bedeutung nach dem Kommentar zur betreffenden Shih-ching-Stelle: 晨風、鸇也. Die erstere Bedeutung ist allerdings auch richtig, es fehlt aber die Verweisung auf die zweite Bedeutung.

Ich werde nun im Folgenden eine Reihe von meist noch unbekannten Ausdrücken und Redewendungen der Pekinger Umgangssprache bringen. Die Aussprache werde ich nur dort besonders hervorheben, wo dies wegen der Besonderheit derselben nötig erscheint.

Für unser ‚ein gutes Sitzfleisch haben' sagt man 屁股沈, z. B. 他的屁股沈、坐下就不走.

念完了經兒 (*chirl¹*) 打和尙 ‚undankbar sein'.

有錢使得鬼推磨 ‚mit Geld kann man alles erreichen'.

Man bemerke 揑住 in der Bedeutung ‚fangen, fassen', so in 我把這個蝴蝶兒揑住 ‚ich habe diesen Schmetterling gefangen'.

把燈頭兒 (*t'ourl²*) 撚大了 ‚den Lampendocht in die Höhe schrauben'.

烟籤子 ‚Feuerhaken'.

把篇掀過去 ‚über ein Thema hinweggehen'.

過過風 ‚auslüften'; z. B. 把皮衣裳都搭在繩子過過風罷 ‚hänge die Pelzkleider zum Auslüften auf einer Leine auf'.

大網撈大魚 ‚große Kapitalien bringen große Einkünfte'.

刀瘡藥 ‚Heftpflaster'.

脩鉛筆 ‚den Bleistift spitzen'.

星展眼 ‚die Sterne funkeln (szintillieren)'.

撓鉤 ‚Mauerhaken' zum Ersteigen feindlicher Mauern.

Von der Eigenschaft, daß die Siegelpaste das Papier durchtränkt, kommt die spezielle Bedeutung von 印 in dem Satze: 這個紙太薄、一寫就印 ‚dieses Papier ist zu dünn, beim Schreiben zerfließt die Tinte'.

搭夫棚 ‚ein Sonnendach aufstellen'.

禿子腦袋上的虱子 (明擺着) ‚offenkundige Sache' (Hsieh-hou-yü).

他能說的死漢子翻了身 ‚die Macht seiner Rede könnte selbst Tote erwecken', wo die unserem ‚sich im Grabe umdrehen' analoge Redensart also einen ganz anderen als den bei uns üblichen Sinn hat.

犯牢騷 *fan⁴ lao² sao⁴* ‚Alkohol im Kopfe haben'.

散谿散谿去 ‚sich auslaufen'; z. B. 你若是覺着悶 (*mên⁴*) 捍慌、咱們散谿散谿去.

癩狗扶不上牆去 ‚infolge Unentschlossenheit nichts zuwege bringen'.

摔 (*shuai³*) 手 ‚mit den Armen schlenkern'.

Zu den sub Nr. 8002 gegebenen zwei Beispielen, wo 抹 mit dem vierten Tone gesprochen wird, sei noch hinzugefügt 抹灰 *mo⁴-hui²* ‚eine Mauer anwerfen'.

活 (*huo⁴*) 泥 ‚Mörtel anmachen'.

管打來回 ‚nicht konvenierende Waren werden zurückgenommen (umgetauscht)'.

開民智 ‚das Volk aufklären'.

轉面子 ‚sein (verlorenes) Ansehen wiederherstellen'.

車把勢 *chê¹-pa³-shih⁴* ‚Fuhrmann' = 趕車的.

頭運登登的 ‚Kopfschwindel haben'.

水扎牙疼 ‚sich die Zähne schrecken' (durch zu kaltes Wasser).

婆籮 (mandschurisch: *polori*) ‚ein rundes Körbchen aus Weidengeflecht'.

牙縫子 ‚der Zwischenraum (Spalt) zwischen je zwei Zähnen des Gebisses'.

光著眼子 ‚splitternackt'.

光著脊梁 *kuang¹-cho² chi²-liang²* ‚mit entblößtem Oberleib'. Die unter Nr. 893 hervorgehobene Aussprache *chi²-niang²* trifft für Peking nicht zu.

磕指甲 *k'o⁴ chih¹-chia³* ‚Fingernägel beißen'.

蛤固 *ka²-ku⁴* ‚Maulheld'.

眼皮子淺 ‚alles, was man sieht, haben wollen'.

耳瓜子 *êrl*^{2}*-kua*^{1}*-tzŭ*^{3} ‚Ohrfeige'.

Zu Nr. 8389: 努著了 *nu*^{3}*-chao*^{2}*-la*^{1} ‚überanstrengt'.

Zu Nr. 815: 擠顧眼睛 ‚durch die Lidspalte blinzeln'.

Zu Nr. 6670: 邋遢 ‚dirty' wird *la*^{2} (nicht *la*^{4}) *-t'a*^{4} gesprochen.

邋遢手 *la*^{2}*-t'a*^{4}*-shou*^{3} ‚ein unbrauchbarer Mensch'.

Zu Nr. 10.654 bemerke man noch in besonderer Bedeutung 消食化痰 *hsiao*^{1}*-shih*^{2} *hua*^{4}*-t'an*^{2} ‚die Verdauung und den Stuhlgang befördernd'.

Zu Nr. 12.243: 褪頭縮腦 *t'un*^{4}*-t'ou*^{2} *so*^{1}*-nao*^{3} ‚vor Angst den Kopf zwischen den Schultern einziehen'.

串鈴 *ch'uan*^{1}*-ling*^{2} Name eines Ringes (als Standesabzeichen der Ärzte).

Zu Nr. 8530: 旱魃 ‚Gott der Trockenheit' wird *han*^{4}*-pao*^{4} gesprochen.

Zu Nr. 10.760: 堂口兒 (*k'ourl*^{3}) 好 ‚sich vor Gericht (infolge guten Mundwerks) zu verteidigen wissen'.

Zu Nr. 10.106: 摔打 *shuai*^{1}*-ta*^{3} ‚etwas (im Zorn) wegschleudern', aber *shuai*^{3}*-ta*^{3} ‚dahin stolzieren'.

打鞦韆 *ta*^{3}*-yu*^{1}*-ch'ien*^{1} ‚Reck turnen'.

靴雲子 die arabeskenartigen Muster auf Schuhen.

Zu Nr. 12.804, vorletztes Alinea: 月芽子 bedeutet genauer die Hörner des Mondes.

水爬虫 ‚Wasserläufer' (Insekt).

肉鞍 ‚Kameelhöcker' (= 駝峯).

載衣胞 ‚Kindsblase' (decidua. amnion).

板腸 das untere Ende des Mastdarms.

Zu Nr. 11.025: 體息 in der Bedeutung ‚secret, confidential' wird in Peking *t'i*^{3}*-hsi*^{1} und nicht *t'i*^{1}*-hsi*^{1} gesprochen. In derselben Bedeutung wird auch 體已 geschrieben, aber wie soeben angegeben ausgesprochen.

Zu Nr. 12.648, vorletztes Alinea, sei noch das Schmähwort erwähnt 遭瘟了 ‚die Pest über Dich!'

奶頭嘴 ‚Brustwarze' (der Frauen).

打腦鑽 ‚Kopfnüsse austeilen'.

荳角子 ‚Bohnenschote'.

野漢子生的 ‚ein Kebskind'.

Zu Nr. 11.324, al. 8: 東身西閃 ‚sich drücken, davonmachen'.

網油 ‚Eingeweidefett'.

Zu Nr. 3536, bezw. 3721: 復墳 die sogenannte kleine Leichenfeier, an der nur die Familienmitglieder teilnehmen.

Zu Nr. 205, al. 11 sei erwähnt das in Peking gebräuchliche Wort 門插關兒 (*kuanl¹*) für Türriegel.

口流水 und 口流癡 ‚das Wasser läuft einem im Munde zusammen'.

Zu Nr. 6945 藜 sei noch speziell 山藜木 erwähnt. Die Chinesen glauben, daß, wenn man mit einer aus diesem Holze verfertigten Peitsche eine trächtige Stute schlägt, diese auf der Stelle abortiert.

脚澁子 benagelte Überschuhe, um über vereiste Bergwege hinüberzukommen.

Ebenso 窖枚子 eine Art Schneeschuhe.

天疱瘡 ‚venerische Geschwüre'.

Zu Nr. 3012 und 7610 sei erwähnt, daß in 苣蕒菜 (Zichorie) 蕒 nicht *mai³*, sondern *ma³* gesprochen wird.

拿弓拿子 ‚den Bogen spannen'.

犯姦 ‚Unkeuschheit treiben'.

破蓆頭子 ‚Teppichfetzen'.

Das zu Lebzeiten des Porträtierten gezeichnete Bild wird in Peking mit 喜容兒 (*junl²*) bezeichnet. 喜容 in der Bedeutung ‚a joyful countenance' (Nr. 4073, al. 1) gehört in die Schriftsprache.

誠水砣 ‚Senkblei'.

石頭子兒 (*tzürl³*) ‚Schotter'.

Nr. 7070: 料貨 ‚a humbug'. Man sagt auch: 他是料貨 ‚er taugt zu nichts, versteht nichts'.

Der sub Nr. 5326 zitierte Spruch: 殺人放火得長命 (he who commits murder and arson, will enjoy long life [ironical]) dürfte wohl richtiger lauten: 殺人放火、得 (*tei³*) 償命 ‚wer Mord begeht und Feuer legt, muß dafür sein Leben lassen'.

昧 *mei*⁴ (Nr. 7733) wird auch *mi*⁴ gesprochen, so in 拾金不昧 ‚liegen gelassene (vergessene) Wertsachen werden zurückgegeben'.

In Anlehnung an 你 *ni*³ und 您 *nin*² wurde neben 他 als nicht autorisiertes Schriftzeichen 怹 mit der Aussprache *t'an*¹ gebildet. Man gebraucht *t'a*¹, wenn man von gewöhnlichen, aber *t'an*¹, wenn man von höher gestellten Leuten spricht.

念咒 (Nr. 8303: ‚to utter a charm') wird auch von dem Absingen buddhistischer Gebete mit verflochtenen Fingern (手掐訣), z. B. bei Leichenbegängnissen gebraucht.

浮華 (Nr. 3600: ‚a pendent blossom') gesprochen *fu*²-*hua*² bedeutet auch ‚noble Sitten und Gewohnheiten'.

Zu Nr. 1292: In der Verbindung 强火 wird 强 mit dem ersten Tone gesprochen.

金鎗 ‚membrum virile'; 金鎗不倒.

Zu Nr. 972 扁食 ‚a meat dumpling': 賣扁食的 Bezeichnung für eine Prostituierte in Anspielung auf die charakteristische Form der 扁食.

破工夫 ‚Zeit und Mühe verwenden auf'; z. B. 你要學中國話、得 (*tei*³) 天天破工夫.

漂子 ‚Eigenbrötler'; 他是個漂子. In derselben Bedeutung: 犯漂.

犯尿 ‚gegen den Wind pissen'.

撰文 (Nr. 2718: ‚to compose') bedeutet auch ‚Wenhua-Brocken in die Rede einflechten'.

鼻祖耳孫 ein Ausdruck für ‚natürliche Reihenfolge', weil dem Kinde im Mutterleibe zuerst die Nase und dann erst die Ohren wachsen.

愛小月 ‚zu Frühgeburten geneigt sein'.

後陰 (Nr. 4025) bedeutet allerdings ‚the anus', aber im Gegensatz zu 前陰 ‚vagina'. Der erstere Ausdruck spielt an auf den homosexuellen Verkehr von Männern.

撒網 *sa*¹-*wang*³, nicht *sa*³-*wang*³, wie unter Nr. 9523 angegeben. Dieser Ausdruck wird auch metaphorisch in dem Sinne von

‚nach Profit angeln‘ gebraucht. 撒 hat den zweiten Ton in 撒袋 *sa*^{2}-*tai*^{4}. Giles kennt den zweiten Ton überhaupt nicht.

Da 嫡 und 庶 die entsprechenden Korrelatbegriffe sind, hat es unter Nr. 10.078 zu heißen: 我是嫡出、他是庶出. Ein 正出 gibt es in dieser Verbindung nicht.

Nr. 177: 蜡 hat in Peking den vierten Ton (*cha*^{4}) und wird so in bezug auf die Insektengötter gebraucht. Mit dem dritten Tone (*cha*^{3}) bedeutet es ‚Maden‘. In 八蜡廟 ‚Tempel der acht Insektengötter‘ wird aber *pa*^{4}-*tso*^{4}-*miao*^{4} gelesen.

Zu Nr. 3767: 他海量 ‚er ist trinkfest‘.

Als Beispiel für 故 in der Bedeutung ‚vorschützen‘, wofür ein solches bei Giles fehlt, erwähne ich: 他故不來 ‚er schützt eine Ausrede wegen seines Nichtkommens vor‘.

他在馬上、我在馬下 mit dem Sprechton auf 上 und 下 figürlich für: ‚er ist emporgekommen, ich aber nicht‘.

Zu Nr. 9412: 穩婆 ist nicht ‚midwife‘, sondern das Gegenstück zu 仵作 (Nr. 12.770), gehört daher auch nicht unter die 六婆.

醒脾 (Nr. 4068: to restore the stomach) wird auch gebraucht im Sinne von ‚aufmuntern, aufheitern‘, wenn jemand schlecht gelaunt ist.

各掃門前雪、不管他 (*t'o*^{1}) 人瓦上霜 ‚jeder kehre vor seiner eigenen Tür‘.

燈棍兒 *têng*^{1}-*kurl*^{4}, eine Dochtnadel für Öllampen alter Konstruktion, um den Docht in die Höhe zu bringen (播). Diese Dochtnadel heißt auch 燈虎兒 *têng*^{1}-*hsürl*^{1}. 你這燈碗裏沒有燈虎兒、不能播燈 ‚wenn Du zu Deiner Lampe keine Dochtnadel hast, kannst Du den Docht nicht nachschieben‘.

Es sei hier noch bemerkt, daß man bezüglich der anderen Bedeutung von 燈虎兒 ‚Lampenrätsel‘ (Nr. 10.864) sagt: 打燈虎兒. Also z. B. 偺們今兒 (*chirl*^{1}) 晚上沒事、可以打燈虎兒去 ‚wenn wir heute abends nichts zu tun haben, können wir Lampenrätsel erraten gehen‘.

挖 (Nr. 12.431 *wa*^{1}) hat den zweiten Ton in 耳挖子, also *êrl*^{2}-*wa*^{2}-*trŭ*^{3} ‚an ear-pick‘.

同靴的 ,die in denselben Stiefel hineinfahren' sagt man von zwei Männern, die mit ein und demselben Mädchen verkehren.

破土 (Nr. 9410: ,to make a grave') bedeutet auch: an dem vom Geomanten vorherbestimmten günstigen Tage den ersten Spatenstich bei der Grundaushebung zum Hausbau machen.

棒棒場 *p'êng*^{3}*-p'êng*^{3} *ch'ang*^{2} ,Reklame machen für, empfehlen'; z. B. 我新近開了一個買賣、請閣下們棒棒場.

坑兒坎兒的 wird gesprochen: *k'ôrl*^{1}*-k'arl*^{3}*-ti*^{1} mit dem Tone auf *k'arl*^{3}. Bedeutung: ,bis ins kleinste Detail'.

抓週兒 *chua*^{1}*-chourl*^{1} der erste Geburtstag, an dem man dem Kinde diverse Gegenstände, wie Pinsel, Messer u. dgl. vorlegt. Was das Kind zuerst ergreift, ist für seinen künftigen Beruf bestimmend.

寶蓋兒 *pao*^{3}*-kairl*^{4} eine Art Papierschirm, welcher der Göttin Niang-Niang als Opfergabe verbrannt wird, wenn das Kind die Blattern glücklich überstanden hat.

滿口 ,voller Mund' wird gebraucht in bezug auf die Doppelration, welche die Wöchnerin einen Monat nach der Niederkunft als Zeichen, daß sie wieder zu Kräften gekommen, zu sich nimmt.

百祿兒 *po*^{2}*-lurl*^{4} der hundertste Tag, den das neugeborne Kind erlebt.

串店的買賣人 ein Händler, der eine Herberge nach der andern aufsucht (wörtlich: auffädelt): ein Hausierer.

路數兒 *lu*^{4}*-shurl*^{4} (mit dem Akzent auf *lu*^{4}) ,Findigkeit'.

錮漏鍋的 und 鋸鍋的 ,Kesselflicker, Rastelbinder'.

晾槓 die Ausstellung des Traggerüstes für den Sarg auf der Straße.

湯婆子 und 湯夫人 ,Bettwärmer'.

Über die Namen der Erzeugnisse der chinesischen Kochkunst ist bisher eigentlich nicht gar viel bekannt geworden. Die Wörterbücher führen nur die Namen der gangbarsten Speisen an. Im folgenden gebe ich eine Reihe von Namen chinesischer Speisen nebst der genauen Aussprache. Die Schreibweise ist selbstverständlich in

manchen Fällen eine schwankende. Von der Übersetzung der aufgeführten Namen kann in den meisten Fällen nicht die Rede sein. Auch über die Zubereitung der einzelnen Gerichte verbreite ich mich nicht, da es nicht der Zweck dieser Mitteilung ist, ein Kochbuch zu liefern.

蜜餞瓜條 *mi^{4}-chien^{4}-kua^{1}-t'iao^{2}.*

酸棗麪兒 *suan^{1}-tsao^{3}-mierl^{4}.*

灌餡兒糖 *kuan^{4}-hsierl^{4}-t'ang^{2}.*

關東糖 *kuan^{1}-tung^{1}-t'ang^{2}.*

糖核桃仁兒 *t'ang^{2}-hê^{2}-t'ao^{2}-jêrl^{2}.*

糖葫蘆兒 *t'ang^{2}-hu^{2}-lurl^{2}.*

皮糖 *p'i^{2}-t'ang^{2}.*

檳榔糕 *ping^{1}-lang^{2}-kao^{1}.*

梨糕 *li^{2}-kao^{1}.*

曹子糕 *t'sao^{2}-tzŭ^{3}-kao^{1}.*

長元糕 *ch'ang^{2}-yüan^{2}-kao^{1}.*

雲片糕 *yün^{2}-p'ien^{4}-kao^{1}.*

茯蓉糕 *fu^{2}-jung^{2}-kao^{1}.*

狀元糕 *chuang^{4}-yüan^{2}-kao^{1}.*

混糖糕 *hun^{4}-t'ang^{2}-kao^{1}.*

緑豆糕 *lü^{4}-tou^{4}-kao^{1}.*

栗子糕 *li^{4}-tzŭ^{3}-kao^{1}.*

豆拆兒糕 *tou^{4}-ch'arl^{1}-kao^{1}* (*ch'ai^{1}-êrl^{2} = ch'arl^{1}*).

大八件兒 *ta^{4}-pa^{1}-chierl^{4}.*

大八樣兒 *ta^{4}-pa^{1}-yarl^{4}.*

小八件兒 *hsiao^{3}-pa^{1}-chierl^{4}.*

小八樣兒 *hsiao^{3}-pa^{1}-yarl^{4}.*

鷄蛋捲兒 *chi^{1}-tan^{4}-chuörl^{3}.*

羔乾條兒 *kao^{1}-kan^{1}-t'iaorl^{2}.*

江米條兒 *chiang^{1}-mi^{3}-t'iaorl^{2}.*

月餅 *yüeh^{4}-ping^{3}.*

白糖月餅 *pai^{2}-t'ang^{2}-yüeh^{4}-ping^{3}.*

鵝油宮餅 *ê^{2}-yu^{2}-kung^{1}-ping^{3}.*

龍鳳喜餅 *lung^{2}-fêng^{4}-hsi^{3}-ping^{3}.*

福壽喜字餅 *fu^{2}-shou^{4}-hsi^{3}-tzŭ^{4}-ping^{3}.*

玉蘭片 *yü^{4}-lan^{2}-p'ien^{4}.*

到口酥 *tao^{4}-k'ou^{3}-su^{1}.*

核桃酥 *hê^{2}-t'ao^{2}-su^{1}.*

自來紅 *tzŭ^{4}-lai^{2}-hung^{2}.*

自來白 *tzŭ^{4}-lai^{2}-pai^{2}.*

滿洲餑餑 *man^{3}-chou^{1}-po^{1}-po^{1}.*

豌豆黃兒 *wan^{2}-tou^{4}-huanl^{2}.*

江米團兒 *chiang^{1}-mi^{3}-tuörl^{2}.*

糖麻花兒 *t'ang^{2}-ma^{2}-huarl^{1}.*

糤子 *san^{3}-tzŭ^{3}.*

光頭兒餑餑 *kuang^{1}-t'ourl^{2}-po^{1}-po^{1}.*

翻毛月餅 *fan^{1}-mao^{2}-yüeh^{4}-ping^{3}.*

燎花 *liao^{3}-hua^{1}.*

元宵 *yüan^{2}-hsiao^{1}.*

絲糕 *szŭ^{4}-kao^{1}.*

花糕 *hua^{1}-kao^{1}.*

切糕 *ch'ieh^{1}-kao^{1}.*

炸糕 *cha^{2}-kao^{1}.*

螺螄餅 *lê^{2}-shih^{1}-ping^{3}*.
澄沙包兒 *têng^{4}-sha^{1}-paorl^{1}*.
脂油包兒 *chih^{1}-yu^{2}-paorl^{1}*.
水晶包兒 *shui^{3}-ching^{1}-paorl^{1}*.
包子 *pao^{1}-tzŭ^{3}*.
千層餅 *ch'ien^{1}-t'sêng^{2}-ping^{3}*.
花捲兒 *hua^{1}-chuörl^{3}*.
三角兒 *san^{1}-chiarl^{3}*.
湯麪角兒 *t'ang^{4}-mien^{4}-chiaorl^{3}*.
蒸餅 *chêng^{1}-ping^{3}*.
⿺麥其餅 *ch'i^{2}-ping^{3}*.
吊爐燒餅 *tiao^{4}-lu^{2}-shao^{1}-ping^{3}*.
油炸果 *yu^{2}-cha^{2}-kuei^{3}* (nicht *kuo^{3}*).
油腥 *yu^{2}-hsing^{1}*.
江米藕 *chiang^{1}-mi^{3}-ou^{3}*.
鍋盔 *kuo^{1}-k'ui^{1}*.
窩頭 *wo^{1}-t'ou^{2}*.
黄金塔 *huang^{2}-chin^{1}-t'a^{3}*.
壽桃 *shou^{4}-t'ao^{2}*.
黄燜肉 *huang^{2}-mên^{4}-jou^{4}*.
黄燜鷄 *huang^{2}-mên^{4}-chi^{1}*.
清蒸鷄 *ch'ing^{1}-chêng^{1}-chi^{1}*.
燉肘子 *tun^{4}-chou^{3}-tzŭ^{3}*.
炒肉絲兒 *chao^{3}-jou^{4}-szŭrl^{1}*.
炒蟹肉 *chao^{3}-hsieh^{4}-jou^{4}*.
熘魚片兒 *liu^{1}-yü^{2}-p'ierl^{1}*.
熘海參 *liu^{1}-hai^{3}-shên^{1}*.
攤黄菜 *t'an^{1}-huang^{2}-t'sai^{4}*.
拌海蜇 *pan^{4}-hai^{3}-chê^{2}*.
拌皮魚乍 *pan^{4}-p'i^{2}-yü^{2}-cha^{3}*.
拌釀子 *pan^{4}-jang^{2}-tzŭ^{3}*.
熗青蝦 *ch'iang^{4}-ch'ing^{1}-hsia^{1}*.
燴鱓魚 *hui^{4}-shan^{1}-yü^{2}*.
燴三鮮 *hui^{4}-san^{1}-hsien^{1}*.
燕窩湯 *yen^{4}-wo^{1}-t'ang^{1}*.
苜蓿湯 *mu^{4}-hsü^{4}-t'ang^{1}*.
冬菜湯 *tung^{1}-ts'ai^{4}-t'ang^{1}*.
溜丸子 *liu^{1}-wan^{2}-tzŭ^{3}*.
炸丸子 *cha^{2}-wan^{2}-tzŭ^{3}*.
川丸子 *t'suan^{1}* (nicht *chuan^{1}*)-*wan^{2}-tzŭ^{3}*.
爆肚兒 *pao^{4}-turl^{4}*.
香腸兒 *hsiang^{1}-ch'anrl^{2}*.

On Hindu Chronology III.

Decimal Tables for finding the Julian date of the Saṃkrāntis and for finding the initial points of lunations according to the Sūrya-Siddhānta.

By

W. E. van Wijk, Rotterdam.

15. The instant at which the Kali-Yuga is taken to commence is midnight between the 17th and 18th of February of the year 3102 B. C. (= year — 3101 in astronomical reckoning). The moment is rigorously determined as the beginning of day 588466 of the Julian Period of Scaliger. The fundamental meridian is that of Ujjayinī, the Avantī mentioned in the Siddhānta (I, 62). In our tables we take the day to begin at mean sunrise, assumed as 6 a. m.; of the Julian year — 3101 therefore 48.75 days had passed at the moment of beginning of the present Kali-Yuga.

According to the Julian calendar the year — 3101 is to be considered a common year, the following (— 3100) a leap year, etc.

The true Mīna-Saṃkrānti (T. M. S.) precedes the mean Meṣa-Saṃkrānti by 32.5234665 days; the first T. M. S. therefore tabulated in our Table VI falls on day 48.75 — 32.5234665 = day 16.2265335 of the Julian year — 3101. Now the duration of 1000 mean sideric years is according to S. S. I, 29 and 37 : 365258.7564814814 . .; of 1000 Julian years : 365250 days. The T. M. S. therefore of the year 1000 exp. of the K. Y. falls on day 16.2265335 + 8.75648148 . . = 24.9830150 of the Julian year — 2101, etc. The progression of the Saṃkrānti in 100 years is 0.875648148 . . days. In 10 Julian years we can have 2 or 3 leap years; they can contain 3652 or 3653 days. As 10 sideric Siddhānta-years contain 3652.587648 . . days the Saṃ-

krānti may move forward and backward within the 10-year period; it proceeds however with 0.1751296 days every 20 years. On these lines our Table VI has been constructed, which gives the Julian date, up to 7 figures of a civil day of the True Mīna-Saṃkrānti, preceding a given expired year of the K. Y.

16. Example for the use of Table VI.

Wanted the date of the T. M. S. of the year K. Y. 4887 exp.

4000	51.2524595
800	7.0051852
80	0.7005185
7	0.8112954 — 1
4887	58.7694586
3101	
1786	27 February, 0.7694586 day after mean sunrise Ujjayinī.

17. Construction and use of a table for finding the other true and mean saṃkrāntis, when the T. M. S. is known. (Table VII).

I do not think that this table requires any commentary. The distance in days between the mean Saṃkrāntis is 1/12th of a sideric year, being 30.4382297 days; the figures for the true Saṃkrāntis are derived from the results obtained in No. 8. E. g.: wanted the Julian date of the true Meṣa-Saṃkrānti of the expired year 4887 K. Y.

T. M. S. (found above)	58.7694586
Meṣa (Table VII)	30.3536642
True Meṣa	89.1231228 = March 30,

0.1231228 days after mean sunrise Ujjayinī.

Sewell's tables in the Indian Calendar here give March 30, 2 h. 56 min. = 0.1222 . . days.

The difference of 0.009 days between these results is caused by the different values accepted for the śodhya by Sewell and in my tables.

18. Correction to be applied because of increase of śodhya.

The distance in time, between the T. M. S. and the mean Meṣa-Saṃkrānti accepted in Tables VI and VII is 32.5234665 days, which, as shown in our No. 8, is based on a valuation of the śodhya of 2.1698023 days, which is correct for the year K. Y. 4500 exp. only.

For every other year but 4500 K. Y. (exp.) the figures of Table VII are subject to a slight alteration, tabulated in the fifth column of that same Table. E. g. when wanted the exact moment of true Meṣa-Saṃkrānti K. Y. 4887 exp., then we proceed as follows with the help of Table VII:

base = T. M. S.	58.7694586
Meṣa	30.3536642
0.387×-0.00020069	$-$ 0.0000777
True Meṣa	89.1230451

In dressing Table VII I took it for granted that the distances of the Saṃkrāntis from the base show a linear increase or decrease. I convinced myself of this fact however only in the case of the śodhya where it is in accordance with the results arrived at by Schram in Sewell's Indian Chronography, page 15.

It might interest the reader to have the assumption checked, and as an example we will give here the full reckoning for a year near the end of the capacity of our tables:

Wanted the distance of the Dhanus-Saṃkrānti from the base in the exp. year 7500.

Table VII here gives $276.6720667 + 3.0 \times 0.00115696 =$ 276.6755376.

Therefore:

distance from base	276.6755376
An. ⊙ at base (Table I)	71.6038243
An. ⊙ at Dhanus Saṃkrānti	348.2793619
N (Table II)	350.0396730
$N - A = n$	1.7603111

log. n	0.2455894
log. c	8.8027191 — 10
log. nc	9.0483085 — 10
Gauss. log. $(1 + nc)$	0.0460133
log. S	8.6750338 — 10
log. factor	1.0923285
log. P	9.8133756 — 10
log. P, repeated	9.8133756 — 10
log. factor	8.0224726 — 10
log. Q	7.6492238 — 10
P	0.6506922
Q	0.0044589
$P—Q$	0.6462333
mean distance	276.0293042
Required distance	276.6755375, which result

confirms the validity of our assumption.

Sometimes I cannot help regretting that only so very few readers can rejoice with me in the simplicity of the method and the exactness of its results.

19. Construction and use of a table for finding the beginning of mean lunations (Table VIII).

According to S. S. I. 30 there are 57 753 336 sideric revolutions of the moon in one yuga and (I, 19) 4 320 000 rev. of the sun, and as there are 1 577 917 828 civil days in a yuga the duration of the synodic month is:

$$\frac{1\,577\,917\,828}{57\,753\,336 - 4\,320\,000} = 29.530\,587\,946\,071\,718\,2\,.\,.\ \text{civil days.}$$

Thirteen such synodic months are 18.6388868 . . . days more than a sideric year, which number forms therefore the decimal epact for the calculation of the mean new-moons.

From S. S. I, 57 follows that there has been a mean new-moon at the beginning of the K. Y., and as the base of our tables falls

32.5234665 days before the first mean Meṣa-Saṃkrānti the first new-moon of our tables has taken place:

32.5234665 — 29.5305879 = **2.9928786** days after first T. M. S.

E. g. wanted the first mean new-moon of the exp. year 3687. We have to make the following addition:

3000		18.2503489
600		20.7698468
80		14.5815480
7		12.3498559
3687		65.9515996
	period	59.0611759
		6.8904237,

which result means that the first mean new-moon of the expired year 3687 falls 6.8904237 days after the true Mīna-Saṃkrānti which precedes that year (on the assumption that this T. M. S. precedes the mean Meṣa-Saṃkrānti by 32.5234665 days).

20. On mean intercalations of months in the lunisolar year.

The distance of the first new-moon from the base once having been fixed, the moments of beginning of the other mean lunations of the year are also determined, by simply adding multiples of 29.5305879 . . And as the T. M. S. determines also the moments of all the saṃkrāntis of the year it is possible to judge by the distance of the first new-moon from the base whether it will happen that there are two mean lunations beginning within the space between two mean saṃkrāntis or, in Śrīpati's words,[1]) whether there will be in that year "a lunar month which has no mean sun's entrance into a sign". In this case a month is added; different systems exist as to the nomenclature of these added periods. The simplest way is to distinguish them simply by a numeral as *prathama* and *dvitīya*. A simple calculation shows now that if the distance between T. M. S. and the beginning of the first mean lunation is found to be

[1]) Cf. Indian Calendar, p. 27.

more than 0.0000000	no month	will	be	intercalated
2.0852368	Caitra	,,	,,	,,
2.9928786	Vaiśākha	,,	,,	,,
3.9005203	Jyeṣṭha	,,	,,	,,
4.8081621	Āṣāḍha	,,	,,	,,
5.7158038	Śrāvaṇa	,,	,,	,,
6.6234456	Bhādrapada	,,	,,	,,
7.5310873	Āśvina	,,	,,	,,
8.4387291	Kārttika	,,	,,	,,
9.3463709	Mārgaśīrṣa	,,	,,	,,
10.2540127	Pauṣa	,,	,,	,,
11.1616544	Māgha	,,	,,	,,
12.0692962	Phālguna	,,	,,	,,
12.9769380	no month	,,	,,	,,

The expired year 3687 for instance, which served as an example in No. **19**, must contain an intercalated Bhādrapada, which is in accordance with the result arrived at by Śankara Dikshit in The Indian Calendar, table I, page xxi.

21. How to calculate the moment of beginning of a true lunation.

We have now at our disposal all data necessary for the calculation of the beginning of a true lunation i. e. of a true new-moon. If an accuracy of about 0.001 of a day is sufficient, the result may be arrived at within a few minutes; I hope to publish the abbreviated method elsewhere. But if the moment must be fixed with the utmost accuracy my tables can reach, the process is a rather lengthy one. The method is as follows:

1. Find the distance of the mean new-moon from the base, by means of table VIII, call that *M*.

2. Find from Table I the sun's mean anomaly at the moment of the base and augment it with *M*.

3. With the argument so found calculate the equation of the centre of the sun from Table II and apply the correction to *M*.

4. Find from Table III the moon's mean anomaly at the moment of the base and add M to the value found.

5. With this argument calculate the equation of the centre of the moon and apply the correction to M (Tables IV and V).

The twice-corrected value of M we shall call M'.

6. Repeat rules 2, 3, 4 and 5 but now with the value M' instead of M. The corrections found have to be applied however to M. Call the distance now found M''.

7. Repeat 6 but now with the value M'' instead of M'; etc. till final concordance is obtained.

If the Julian date of the lunation is also wanted, calculate the Julian date of the base from Table VI and add this to the final value found for M.

As an example I shall here give the full reckoning for a true new-moon:

Wanted the exact distance of the first true conjunction of the expired year 5023 of the Kali-Yuga from the base and the Julian equivalent of the moment of this conjunction.

	Table VIII ☾ — ☉	Table I Anomaly ☉	Table III Anomaly ☾
5000	28.4219958	71.6856270	4.5029501
000	0.0	0.0	0.0
20	18.4106809	0.9993456 — 1	3.2066660
3	26.3860725	0.9999018 — 1	21.1469484
5023	73.2187492	71.6848744	28.8565645
3101	59.0611759		27.5545980
1922 A. D.	14.1575733		1.3019665

			calculation of the equation of the centre (Tables II and IV).
M	14.15757	14.15757	
A	85.84245	15.45954	
N	83.70514	15.21243	
n	2.13731	0.24711	

Table VIII ☾ − ☉	Table I Anomaly ☉	Table III Anomaly ☾	
log. n	0.32987	9.39288 — 10	
log. c	7.22947 — 10	9.82172 — 10	
log. nc	7.55940 — 10	9.21460 — 10	
log. $(1 + nc)$	0.00157	0.06592	
log. S	9.25827 — 10	9.12803 — 10	
log. P	9.25984 — 10	9.19395 — 10	
log. P	9.25984 — 10	9.19395 — 10	
	9.11480 — 10	8.39676 — 10	
log. Q	7.63448 — 10	6.78466 — 10	
P	0.18190	0.15630	
Q	0.00431	0.00061	
equation	0.17759	0.15569	
			corrected distance:
			14.15757
			0.17759
			0.15569
			14.49085
	71.68487	1.30197	the process repeated
M'	14.49085	14.49085	
A	86.17572	15.79282	
N	83.70514	15.78649	
n	2.47058	0.00633	
etc.	. . . . . .	. . . . . .	
equation	0.17769	0.18441	
			corrected distance:
			14.15757
			0.17769
			0.18441
			14.51967
	71.68487	1.30197	the process repeated
M''	14.51967	14.51967	
A	86.20454	15.82164	
etc.	. . . . . .	. . . . . .	
equation	0.17771	0.18672	

	Table VIII ☾ − ☉	Table I Anomaly ☉	Table III Anomaly ☽	
				corrected distance:
				14.15757
				0.17771
				0.18672
				14.52200
		71.6848744	1.3019665	the process repeated,
M'''		14.5220000	14.5220000	now in seven decimals
A		86.2068744	15.8239665	
etc.		. . . .	. . . .	
equation		0.1776997	0.1870014	
				corrected distance:
				14.1575733
				0.1776997
				0.1870014
				14.5222744

A new calculation gives as result 14.5222981
The next 14.5223005, which by a last repeating of the process proves to be the final value.

The Julian equivalent is found by adding this result to the date of T. M. S., which is given by Table VI:

	5000	60.0089410
	000	
	20	0.1751296
	3	0.7762694 — 1
	5023	59.9603400
Distance found		14.5223005
Julian date of new-moon		74.4826405
		59
		March 15; A. D. 1922,

0.4826405 day after mean sunrise at Ujjayinī.

The last figure of this result stands for 0.0086 of a second of time.

It might interest the reader to have the result compared with modern data. The Connaissance des Temps for 1922 gives a new-moon for $\frac{15}{28}$ March at 1 h. 3 min. Greenwich mean time, in astronomical reckoning = 7 h. 3 min. after mean sunrise (6 a. m.) = March 15, 0.29375 day after mean sunrise.
Add 0.21049 day for difference of meridian (75° 46′ 6″).
New-moon 0.50424 day after mean sunrise at Ujjayinī, a difference of nearly 31 minutes of time.

22. On true intercalations and suppressions of months.

A month is added when there are two true lunations beginning within the space between two true saṃkrāntis; a month is suppressed when there are two true saṃkrāntis in one true lunation. To determine if a year contains an intercalated month or if a month has to be suppressed it is sufficient to calculate the distances from the base from certain saṃkrāntis, as the distance of the first mean new-moon from the base (found by Table VIII) gives a clue as to which of the saṃkrāntis have to be tried. For the year K. Y. 4500 the anomaly of the sun at the moment of T. M. S. is (Table I): 71.718 . . + 0.984 — 1 = 71.702

At Meṣa-Saṃkrānti (Table VII)	30.354
	102.056
etc. for the other saṃkrāntis	. . . . .

The correspondent equations of the centre of the sun are for:

true Mīna-Saṃkrānti	0.169
true Meṣa-Saṃkrānti	0.175
etc. for the others	. . . . .

The maximal value for the equation of the centre of the moon is (**12**): 0.414. the total-correction to be applied to the mean value for the distance of a new-moon about the time of:

Mīna-Saṃkr. is therefore smaller than 0.414 + 0.169 = 0.583
Meṣa-Saṃkr. „ „ „ „ 0.414 + 0.175 = 0.599.
etc.

Therefore: if we find for instance for ☾ — ☉ at the base, from Table VIII a value > (29.531 — 0.583) or > 28.948 it might happen that the correction to be applied because of the two equations of the centre brings the total over 29.531; we can in this case detract that period and calculate afresh. We can find a new-moon closely after the T. M. S. and, as the distance from T. M. S. to true Meṣa is more than a lunation, there will happen 2 true new-moons between true Mīna and true Meṣa, which implies the intercalation of a second Caitra.

The case is a rare one; it occurs in K. Y. 4154 exp.

Again, if we find for the value of ☾ — ☉ at the moment of T. M. S. a number of days less than 0.599 days < the duration of true solar Caitra (i. e. the time from Mīna- till Meṣa-Saṃkrānti viz. 30354 days), a number therefore > 29.755 or — after detraction of the period — > 0.224, the total of the equations of the centre may cause a new-moon to occur soon after the Meṣa-Saṃkrānti, and as the distance from there to the next following saṃkrānti (Vṛṣabha) is > the duration of a lunar month (resp. 30.937 and 29.531) a second Vaiśākha has in that case to be intercalated.

A similar reasoning can be applied for finding the limits of the other possible intercalations and of the suppressions or expunctions. Allowing some space because of the shift of the śodhya we can bring the results together in the following small table; in which the argument *a* stands for ☾ — ☉ at the moment of T. M. S.

Inferior limits determining the intercalations of months.

a > 28.90	Caitra
0.00	Caitra
0.20	Vaiśākha
1.60	Jyeṣṭha
3.70	Āṣāḍha
5.90	Śrāvaṇa
7.90	Bhādrapada
9.40	Āśvina
10.25	Kārttika
(10.55	Mārgaśīrṣa)

Limits for the expunctions of months.

$a > 10.0$	but < 11.5:	an expunction is possible	
10.55	„ 11.50:	Mārgaśīrṣa	can be suppressed
10.13	„ 11.40:	Pauṣa	„ „ „
10.00	„ 11.10:	Māgha	„ „ „

N. B. A year with a month suppressed may contain an intercalary Phālguna.

If a is found to be $>$ **11.50** the year is to be a common one.

E. g.: For the year 4500 K. Y. exp. a is found to be (Table VIII):

4000	23.336
500	17.308
	40.644
period	29.531
a	11.113;

which number denotes the possibility of an intercalation of Kārttika and of an expunction of Mārgaśīrṣa or Pauṣa.

When using this system of limits, a closer determination of only one true new-moon is sufficient to ascertain an intercalation of a month; certainty about a suppression requires the closer determination of at least two true new-moons, shown in this table:

A true new-moon after	Mīna-	Saṃkrānti shows an intercalary	Caitra
„ „ „ „ „	Meṣa-	„ „ „ „	Vaiśākha
„ „ „ „ „	Vṛṣabha-	„ „ „ „	Jyeṣṭha
„ „ „ „ „	Mithuna-	„ „ „ „	Āṣāḍha
„ „ „ „ „	Karka-	„ „ „ „	Śrāvaṇa
„ „ „ „ „	Siṃha-	„ „ „ „	Bhādrapada
„ „ „ „ „	Kanyā-	„ „ „ „	Āśvina
„ „ „ „ „	Tulā-	„ „ „ „	Kārttika

A true new-moon before	Vṛścika	and one after	Dhanus	show the suppr. of Mārgaśīrṣa
„ „ „ „ „	Dhanus	„ „ „	Makara	„ „ „ „ Pauṣa
„ „ „ „ „	Makara	„ „ „	Kumbha	„ „ „ „ Māgha
„ „ „ „	after Kumbha	„ before	Mīna	„ an intercalary Phālguna

Until now I never hit upon a case in which a three-figure calculation did not allow to obtain absolute certainty about an intercalation or suppression of a month.

TABLE VI. JULIAN DATE OF T. M. S. (base).

0000	16.2265335	
1000	24.9830150	
2000	33.7394965	
3000	42.4959780	
4000	51.2524595	
5000	60.0089410	
6000	68.7654225	
7000	77.5219040	
000	0.0000000	
100	0.8756482	
200	1.7512963	
300	2.6269444	
400	3.5025926	
500	4.3782408	
600	5.2538889	
700	6.1295370	
800	7.0051852	
900	7.8808333	
00	0.0000000	
10		0.5875648 — 1
20	0.1751296	
30		0.7626945 — 1
40	0.3502593	
50		0.9378241 — 1
60	0.5253889	
70		0.1129537
80	0.7005185	
90		0.2880833
0	0.0000000	0.0000000
1	0.2587565	0.2587565
2	0.5175130 — 1	0.5175130
3	0.7762694 — 1	0.7762694
4	0.0350259	0.0350259
5	0.2937824	0.2937824
6	0.5525389 — 1	0.5525389
7	0.8112954 — 1	0.8112954
8	0.0700519	0.0700519
9	0.3288083	0.3288083

In a	leap year	common year
January	0	0
February	31	31
March	60	59
April	91	90
May	121	120
June	152	151
July	182	181
August	213	212
September	244	243
October	274	273
November	305	304
December	335	334
January	366	365
February	397	396
March	425	424 (425 in a leap year)
April	456	455 (456 in a leap year)

TABLE VII. THE OTHER TRUE AND MEAN SAṂKRĀNTIS.

The following numbers must be added unto the base date given by Table VI				
Saṃkrānti	month *ending* after foregoing saṃkrānti	MEAN	TRUE	△ in 1000 years (4500—5500)
Mīna	(Phālguna)	2.0852368	0.0000000	+ 0.00042133
Meṣa	Caitra	32.5234665	30.3536642	— 0.00020069
Vṛṣabha	Vaiśākha	62.9616962	61.2879667	— 0.00079873
Mithuna	Jyeṣṭha	93.3999259	92.7082783	— 0.00124369
Karka	Āṣāḍha	123.8381556	124.3527159	— 0.00127262
Siṃha	Śrāvaṇa	154.2763853	155.8273845	— 0.00092196
Kanyā	Bhādrapada	184.7146150	186.8464364	— 0.00035447
Tulā	Āśvina	215.1528447	217.2880147	+ 0.00027293
Vṛścika	Kārttika	245.5910745	247.1812923	+ 0.00081998
Dhanus	Mārgaśīrṣa	276.0293042	276.6720667	+ 0.00115696
Makara	Pauṣa	306.4675339	305.9901277	+ 0.00118171
Kumbha	Māgha	336.9057636	335.4375795	+ 0.00087427
Mīna	Phālguna	367.3439933	365.2587566	+ 0.00042135

TABLE VIII ☾ — ☉.

0000	2.9928786	00	0.0000000
1000	8.0787020	10	9.2053405
2000	13.1645255	20	18.4106809
3000	18.2503489	30	27.6160213
4000	23.3361724	40	7.2907740
5000	28.4219958	50	16.4961145
6000	3.9772314	60	25.7014550
7000	9.0630548	70	5.3762075
		80	14.5815480
		90	23.7868885
000	0.0000000	0	0.0000000
100	3.4616411	1	18.6388868
200	6.9232822	2	7.7471856
300	10.3849234	3	26.3860725
400	13.8465645	4	15.4943713
500	17.3082057	5	4.6026702
600	20.7698468	6	23.2415570
700	24.2314879	7	12.3498559
800	27.6931290	8	1.4581548
900	1.6241823	9	20.0970416
Period: 29.5305879; 59.0611759; 88.5917638, etc.			

Multiples of 29.5305879.

29.5305879
59.0611759
88.5917638
118.1223518
147.6529397
177.1835277
206.7141156
236.2447036
265.7752915
295.3058795
324.8364674
354.3670554
383.8976433
413.4282312

Correction to No. 12, above pp. 57 ff. Instead of 360 D, which occurs seven times, read $\frac{1}{360}$ D.

Stilfiguren in der panegyrischen Poesie der Perser.

Von

V. F. Büchner, Leiden.

I Tabyīn wa tafsīr und Verwandtes.

Daß rhetorische Figuren und Schemata bei den persischen Hofdichtern des Mittelalters sehr häufig vorkommen, versteht sich von selbst: der Stoff ihrer Gedichte, das Lob der wirklichen, öfter noch der nichtwirklichen Vortrefflichkeiten eines Königs, Wesirs oder sonstigen Magnaten ist an sich kein literarisch anziehender. Wenn der Dichter nicht will, daß seine poetischen Erzeugnisse in diesem Genre unausstehlich langweilig werden, ist er gezwungen, sie, nach seinem besten Vermögen, mit rhetorischen Wendungen und Kunststücken auszuschmücken. Wenn nun aber auch manches der zahlreichen Lobgedichte, die uns aus der Zeit der Ghaznawiden und Seldschuken überliefert sind, für einen europäischen Geschmack keine ideelle Lektüre bildet, ist andererseits festzustellen, daß manchem Dichter, z. B. Minūčihrī oder Azraqī, um nur diese beiden zu nennen, auch in dieser nicht sehr einladenden Dichtungsart mehrere wirklich gute Lieder gelungen sind.

In Ibn Qais' Lehrbuche der Poetik, dem Muʿjam, werden die rhetorischen Figuren und die eigentliche ästhetische Kritik im nämlichen Kapitel abgehandelt. (Gibb Memorial Series X, S. 297—410.) Im vorliegenden Aufsatz wird der sogenannte *tabyīn wa tafsīr* besprochen werden; es ist aber nicht meine Absicht, sklavisch der orientalischen Einteilung zu folgen; es kann vielmehr der terminus bequem ausgedehnt werden auf verwandte Schemata, Konstruktionen,

welche gewissermaßen organische Fortbildungen der von den Orientalen in engerem Sinne *tabyīn wa tafsīr* genannten Figur sind.

Die persischen Theoretiker verstehen unter *tabyīn wa tafsīr* („Erklärung und Auslegung“) ein Schema, welches nach der Definition des Ibn Qais (p. 341) entsteht, wenn man eine Reihe Begriffe aufeinanderfolgen läßt, welche dann im zweiten Verse oder Halbverse ihre Erklärung, auch wohl ihre Ergänzung finden. Aus seinen Beispielen sei hier das zweite gewählt, ein ziemlich einfach gebauter Vers Muʿizzī's:

dar maʿrakah bisʾtānad u dar bazm bibaχšad
mulkī basuwārī u ǰihānī basuʾālī.

(„Auf dem Schlachtfelde nimmt er, und beim Festgelage schenkt er — ein Königreich durch seinen ritterlichen Mut, und eine Welt auf eine [einzige] Frage.“) Es ist hier also die Rede von einem tapfern und freigebigen Fürsten.[1] Das persische Idiom erlaubt hier, wegen der weiten Bedeutungssphäre der Präposition *ba*, eine Regelmäßigkeit in der Konstruktion, welche in einer europäischen Sprache kaum möglich ist.

Selbstverständlich ist das Schema *tabyīn wa tafsīr* nicht auf die persische Poesie beschränkt: die Araber kennen es ebensogut, und in nichtislamischen Literaturen kommen Redefiguren vor, welche man im Persischen zur *tabyīn*-Klasse rechnen würde.[2]

Wiewohl die in Rede stehende Stilfigur bei den Panegyrikern

---

[1] *suʾālī* wird yā i waḥdat haben; ein zweiter Reim, der Sicherheit geben konnte, fehlt jedoch; *suwārī* ist wohl Abstraktum. Es ist aber kaum möglich, bei der Übersetzung derartiger, aus ihrem Zusammenhang gerissenen Verse immer das Richtige zu treffen.

[2] Für das Arabische cf. den Vers des Imruʾul Qais bei Ibn Qutaiba, Liber poësis et poëtarum, p. 55, 8. Auch ist zu vergleichen ibid. p. 58, 15 fgd. (Verse des Zuhair b. Abī Sulmā; Ibn Qutaiba gebraucht hier den Terminus *fassara*). Bei den indischen Dichtern gibt es einen *yathāsaṃkhya* genannten alaṃkāra, der genau dem *tabyīn wa tafsīr* entspricht, z. B. Rām. 4, 28, 27:

vahanti, varṣanti, nadanti, bhānti,
dhyāyanti, nṛtyanti, samāśvasanti |
nadyo, ghanā, mattagajā, vanāntāḥ,
priyāvihīnāḥ, śikhinaḥ, plavaṃgamāḥ. ||

am häufigsten vorzukommen scheint, ist sie auch der epischen Poesie nicht fremd. So sagt Firdausī in einer Schlachtenszene (Šāhn. ed. Vullers 304, 70):

firū raft u bar raft rūz i nabard
ba māhī nam i χūn u bar māh gard:

„Es floß nieder und es stieg auf am Tage des Kampfes, zum Fische (der nach der mythischen Anschauung die Erde trägt) hinab das feuchte Blut und zum Monde hinauf der Staub.“ Ich gehe nun zu den Panegyrikern über.

Es ist nicht immer leicht, mit Gewißheit zu entscheiden, ob man in einem gegebenen Falle bereits von einer rhetorischen Figur sprechen muß[1] oder ob anzunehmen ist, daß die Anwendung einer

Aus den klassischen Literaturen des Altertums wären die Figuren synantesis und zeugma zu nennen, cf. G. Vossius: Commentariorum Rhetoricorum libri sex, Ausgabe von 1630, II, p. 335: „*Συνάντησις sive occario et Ζεῦγμα sive iugatio conveniunt materiā: quia ambae partes orationis certo quodam ordine disponunt, ita, ut aliquibus aliquae reddantur. Differunt autem formā, quia in συναντήσει a posteriore incipit redditio et in primo desinit: in zeugmate autem recursus sit eo ordine, quo coeptum est; συνάντησις est* (Verg. Ecl. 7, 23):

Compuleruntque greges Corydon et Thyrsis in unum:
Thyrsis oves, Corydon distentas lacte capellas.

Ζεῦγμα est (Verg. Aen. 2, 434—436):

. . . . divellimur inde
Iphitus et Pelias mecum: quorum Iphitus aevo
Iam gravior, Pelias et vulnere tardus Ulyssei.“

Für das Griechische habe ich augenblicklich nur ein Beispiel aus der byzantinischen Zeit, Georg. Pisid. Heraclias I, 93:

ποῦ νῦν Ἀπελλῆς, ποῦ λαλῶν Δημοσθένης
ὅπως ὁ μέν σου σωματώσας τοὺς πόνους,
ὃ δ' αὖ τὰ νεῦρα τῶν λογίσμων ἁρμόσας
ἔμπνουν ἀναστήσωσι τὴν σὴν εἰκόνα.

[1] Ich bezweifle, ob mit *ǰamʿ wa tafrīq* (Ibn Qais p. 326) etwas anderes gemeint sein kann als mit *tabyīn wa tafsīr*. Das von Ibn Qais angeführte Beispiel: *χᵛāstam guftan kih dast u ṭabʿ i ū abr ast u kān* ist nicht unterschieden vom eigentlichen tabyīn. Es scheint aber, dass Ibn Qais ein Schema nur dann *tabyīn wa tafsīr* nennt, wenn die Bestimmungen etc. zur ersten Begriffsreihe erst im folgenden Halbverse oder Distichon stehen. Ist es möglich, daß Azraqī (Hs. Sprenger 1384 fol. 6 verso):

zi ǰāh u ḥakmat-at rūzī du maʿnā dar suχan rāndam
ǰihān dīdam dar īn mudγam, falak dīdam dar ān mudmar

mit den Wörtern *du maʿnā dar suχan rāndam* auf die Technik des *tabyīn wa tafsīr* anspielt?

solchen Figur noch nicht in der Absicht des Dichters lag. So sagt z. B. Anwarī (bei ʿAufī Lubābu' lalbāb II, 129, 15):

ayā sipihr i nawālī kih pīš i ṣidq u saχā-t
saχā i abr durūy u nawā i raʿd χaṭā-st.

Die Definition des Begriffes *tabyīn wa tafsīr* trifft hier noch zu: auf der anderen Seite aber ist die Wendung noch so ungezwungen, daß man kaum denken wird, die Redefigur sei absichtlich gesetzt.

Das betreffende Schema kann in verschiedenen Formen vorkommen. Die einfachste ist so gebaut, daß eine Reihe Substantive, das erste Glied bildend, einer ebensolchen Reihe, dem zweiten Gliede, entspricht, ohne daß die Kopula oder eine Vergleichungspartikel (wie *čūn, hamčūn*) vorhanden ist. Selbstverständlich findet sich diese Art nicht sehr häufig, z. B. Minūčihrī 54, 11:

nīzah u tīγ u kamand u nāχaǰ u tīr u kamān
gardan u gūš u dumm u summ u dahān u sāq i ūy.[1]

Diese Form ist häufiger mit ausgedrückter Vergleichungspartikel: Minūčihrī 33, 51:

pušt i ūy u pāy i ūy u gūš i ūy u gardanaš
čūn kamān u čūn rimāḥ u čūn sinān u čūn maǰann.

Azraqī (bei ʿAufī II, 90, 7):

bačašm u bamūy u basumm u surīngah
ču ǰazʿ u ču mišk u ču pūlād u marmar.

Hier finden sich übrigens nicht bloße Substantive: im ersten Gliede sind sie determiniert, resp. (genetivisch) durch das Pronomen der dritten Person und durch eine Präposition (*ba*). Selbstverständlich läßt sich in derartig gebauten Versen auch anderes als solche einfache Vergleichungen anbringen. So Muʿizzī (bei ʿAufī II, 86, 15):

dil u sirišk u qadd u nālah i ḥasūd i tu bād
hamīšah hamču kabāb u šarāb u čang u rabāb.

---

[1] Weniger schematisch z. B. Muʿizzī (bei ʿAufī II, 85, 8):

kih mihr u kīn i tu bar χalq raḥmat-ast u ʿaḏāb.

Hier steht übrigens die Kopula. Azraqī (bei ʿAufī II, 88, 15): (*bayt*) . . . *kih ūrā/bahār u bihišt ast maulā u čākar.*

In den genannten Beispielen ist, wie man sieht, jedes korrespondierende Paar Substantive gleich einem Nominalsatz ohne Kopula (z. B. *pušt i ūy čūn kamān* = sein Rücken [ist] wie ein Bogen). Daneben kommen Nominalsätze vor, in denen das eine Glied in einem Kasus obliquus steht oder wenigstens in, was man in einer an Flexion reicheren Sprache so nennen würde.

Außer dem oben angeführten Verse Azraqī's hat man so Min. 28, 18: *dast i ū u pāy i ū u summ i ū u čašm i ū*
ān i šīr u ān i pīl u ān i gūr u ān i rang.

Hier enthält die zweite Reihe possessive Konstruktionen, etwa gleichwertig mit Genetiven. Dagegen Min. 28, 20:

dašt rā u bīšah rā u kūh rā u āb rā
čūn gawazn u čūn palang u čūn šuturmury u nahang[1]

findet sich eine Folge von *rā*-Kasus in diesem Zusammenhang fast mit lokaler Bedeutung. Auch diese Nominalsätze sind der Erweiterung fähig: so kann die Kopula ausgedrückt werden wie im folgenden Verse Muʿizzī's (bei ʾAufī II, 81, 9):

muwāfiqān i turā u muχālifān i turā
zi mihr u kīn i tu pādāšt ast u bādāfrāh.

Hier hat man sogar drei Reihen, die einander entsprechen. Azraqī (Hs. Sprenger 1384 fol. 10):

du paigar būd asb u mard i ǰangī
basūzānī u tīzī barq u (?) ṣarṣar.

Es schließt sich nun eine andere Form an, wobei eine Reihe Substantive mit einer Folge von Adjektiven korrespondiert, so daß

---

[1] Cf. noch Min. 51, 13:

ču Bū Šuʿaib u Xalīl u ču Qais u ʿAmr u Kumait
bawazn u dhauq u ʿarūḏ u banaẓm u nathr u rawī.

Hier sind beide Reihen nicht gleich lang, was wohl zu erklären ist aus der Tatsache, daß wir hier nur eng verwandte Begriffe haben, sozusagen Bestandteile von zwei Einheiten: a) Dichter und b) Dichtkunst. Der Terminus *nathr* (eig. Prosa) ist hier fremd, doch möglich ist *naẓm u nathr* als einen Begriff aufzufassen: ± Komposition. Dann hätte man in der zweiten Reihe eigentlich auch nur fünf Glieder. Wenn hier die Rede ist vom großen Philologen Xalīl — er hat wirklich auch Gedichte verfaßt — ist Minūčihrī einer anderen Ansicht als Ibn Qutaiba, der die Poesien Xalīls nicht sehr hoch schätzt. (Liber poesis et poetarum p. 10/11.)

die Adjektive die Prädikate der Substantive bilden; z. B.: Min. 51, 12: *wafā u himmat u āzādagī u daulat u dīn*
nikūy u ʿālī u maḥmūd u mustawā u qawī

und derselbe 51, 11, wo die Adjektive negiert sind:

saχāwat i tu wa rāy i buland u ṯāliʿ (u) ṭabʿ
nah munqalib nah muχālif nah munkasif nah γawī.

Hierzu noch Min. 22, 21; 28, 14—16, wo das Schema sich über drei Distichen erstreckt, deren erstes die Substantive, deren zweites die Zeitbestimmungen und deren drittes die (zusammengesetzten) Adjektive enthält;[1] dann Azraqī (bei ʿAufī II, 90, 6):

bahingām i tīzī u hingām i kundī
sabuktar zi kaštī girāntar zi langar.

In diesem Beispiele stehen die Zeitbestimmungen im ersten Gliede, ebenso Min. 56, 20.

Diese adjektivischen Schemata können erweitert werden, indem die zweite Reihe aus Nominalsätzchen (Subjekt + Prädikat) zusammengesetzt erscheint, wie Min. 28, 21:

bā šudan bā āmadan bā raftan u bargaštanaš
abr karr u bād kund u barq sust u čarχ lang.

Komplizierter: Min. 51, 19:

bagāh i χilʿat dādan bagāh i ṣilāt i šiʿr
nah sīm i tu malikī u nah zarr i tu hiriwī?

Die zweite Reihe besteht in diesem Verse aus rhetorischen Fragen.[2]

---

[1] *āy i āy u rumḥ i āy u tīr i āy u gurz i āy*
dast i āy u ǰām i āy u kilk i āy u pālhang
gāh i ḍarb u gāh i ṭaʿn u gāh i ramy u gāh i ṣaid
gāh i ǰaud u gāh i bazm u gāh i χaṭṭ u gāh i ǰang
farqburr u sīnahsūz u dīdahdūz u maγzrīz
zarrbār u mišksāy u zardčihr u surχrang.

[2] Cf. noch Tirmiḏhī bei ʿAufī II, 122, 9:

waqt i ʿafw u gāh i χišmaš bakaff i dušman u dūst
samm bamaʿnā hamah čūn nūš buwad, nūš ču samm,

mit drei Reihen; dann denselben ibid. 119, 13 und 14; Muʿizzī ibid. 81, 13 und 14; diese Schemata fallen außerhalb des Begriffes *tabyīn wa tafsīr* in engerem Sinne. Tirmiḏhī bei ʿAufī II, 120, 23:

Zu diesen nominalen Schemata könnte man noch rechnen einen Vers wie ʿAbdu ʾlWāsiʿu ʾlḎjabalī (bei ʿAufī II, 106, 14):

bibastah rumḥ miyān u gušādah tīr dahān
baqaṣd i jān i mubāriz ba ḥirs i χūn i qatīl.[1]

Die Wörter *miyān* und *dahān* in diesem Beispiel werden durch die Partizipien (*bi*)*bastah* und *gušādah* als Objekte regiert. So ergibt sich der Übergang zu einer zweiten Klasse, die dadurch charakterisiert ist, daß sie eine Reihe Zeitwörter enthält, welche die Nomina der anderen Reihe regieren oder aber die Verbalprädikate dieser Nomina sind.

Den zweiten Fall hat man z. B. im folgenden Verse des Tirmid͟hī (bei ʿAufī II, 122, 16):

zi ḥadd gud͟hašt u bayāyat rasīd u bīmar šud
jafāʾ i anjum u jaur i jahān u qaṣd i falak

Die Zahl der Subjekte und Verbalprädikate ist hier die gleiche: es gibt aber auch Beispiele, wo mehrere Subjekte mit nur einem Verbalprädikate stehen: Azraqī (bei ʿAufī II, 97, 15):

numāyad az dil i šāh u baqā u himmat i ū
zamānah kūtah u aflāk χurd u daryā tang.

Cf. Tirmid͟hī ibid. 119, 13 u. 14.

Selbstverständlich finden sich daneben Sätze, wo außer Subjekt und Prädikat auch ein Objekt vorkommt: Azraqī (Sprenger 1384 fol. 6):

χudawandī kih gar χᵛāhad bayak sāʿat firū bandad
sinānaš χānah bar Xāqān, χadangaš qaṣr bar Qaisar.[2]

Ebensogut sind Verse anzutreffen mit einem Subjekt und mehreren Prädikaten, deren jedes einer Vergleichung entspricht: Min. 54, 4:

---

gūʾī az rāy i munīr u nisbat i wālā i tust
āftāb u āsmān rā nūr u rifʿat mustaʿār,

zeigt für den zweiten Halbvers das gemeinschaftliche Prädikat *mustaʿār*.

[1] Cf. noch Min. 28, 19:

burdah rān u burdah sīnah, burdah gardan burdah nāf,
az hayūn u az hizabr u az gawazn u az palang.

[2] Weiter: Azraqī bei Ibn Qais Muʿjam p. 342; Muʿizzī ibid.; Azraqī bei ʿAufī II, 97, 11 u. 12; ʿAbdu ʾlWāsiʿ ibid. 108, 11; Ḏjauharī ibid. 113, 19 u. 20; Tirmid͟hī ibid. 120, 17 u. 18.

dar šawad bī zaχm u zaǰr u bar šawad bī tars u bīm
hamču āḏharšap ba ātaš hamču muryābī baǰūy.[1]

Es ist die Rede von einem Rosse: das Subjekt ist natürlich implicite in den Verbalformen vorhanden.

Eine andere Abteilung der verbalen Klasse bilden diejenigen Schemata, welche aus einer Reihe von Imperativen mit entsprechenden Objekten bestehen. Diese Figur hat z. B. Minūčihrī dann und wann angewendet; die einfachste Form sieht so aus: Min. 22, 10:

ṯalab u gīr u numāy u šumar u sāz u gusil
ṯarab u mulk u našāṯ u hunar u ǰaud u niyāz.[2]

Man sehe noch Min. 22, 10; 27, 34—36; 49, 29 u. 31; ein analog gebauter Vers, wo aber keine Imperative, sondern Formen der 2. Pers. Präs. stehen, ist Min. 51, 15:

balā u niʿmat u iqbāl u mardumī u ϑanāy
burrī u ārī u dūzī (= andūzī) u kārī u dirawī.

Diese Figur kann weiter ausgebaut werden, indem man noch anderes als bloße Verbalformen mit ihren Objekten in den Vers unterbringt, z. B. Min. 22, 7:

bidawān az bar i χᵛīš u biparrān az kaff i χᵛīš
bar āhūbaččah yūz u bar tīhūbaččah bāz.

[1] Auch wohl ein Zeitwort mit zwei Objekten: Azraqī bei ʿAufī II, 89, 9:

na parrad magar ṣaḥn i ūrā basālī
muhandis ba andīšah, ʿanqā bašahparr.

(Von einem Garten gesagt.)

[2] Die Imperative haben kein *bi*. Ibn Qais Muʿǰam p. 178 scheint einen Imperativ ohne Partikel nicht anzuerkennen (*dar ṣaḥīḥ luyat i darī „bīn" u „dān" u „šinaw" u „gūy" awāmir i ṣaḥīḥah nīst, illā kih čīzī dīgar ba awwal i ān dar ārand, čunānkih „bibīn" u „bidān" u „biš(i)naw" u „bigū", yā gūyand „mībīn" u „mīdān" u „mīšinaw"*). Selbstverständlich kommen die Imperative im klassischen Neupersischen oft ohne Partikel vor. Die Stelle des Ibn Qais könnte vielleicht so erklärt werden: er hat im vorhergehenden gesagt, daß in Partizipialformen, wie „*dānā*" usw., nach der Ansicht der „Späteren" (*mutaʾaχχirān*), der Schlußelif zum Wortkörper gehört, im Verse also *rāwī* sein kann. Dann kann aber das übrigbleibende Wortstück (*dān*, *bīn* usw.) kein selbständiges Wort bilden. Dann folgt die Stelle von den Imperativen. Vielleicht trägt der Autor hier eine damals bestehende Theorie vor. Die Wörter *dar ṣaḥīḥ luyat i darī* könnten vielleicht auf die Tatsache hindeuten, daß die Verteidiger der Theorie sich wohl bewußt waren, daß in der Praxis viele Fälle ihrer Regel widersprachen.

Cf. Min. 22, 27. Dieser Dichter scheint das Imperativschema besonders geliebt zu haben. Man findet bei ihm auch Verse, wo die Zahl der Substantive und der Imperative nicht die gleiche ist, wie 49, 32:

asb u uštur, zarr u sīm u ǰām u ǰaud u mišk i nāb,
rām gīr u bar fišān u bar firāz u bar girāy.

Die zwei ersten Substantivpaare bestehen aus einander verwandten Begriffen, resp. Reittieren und Besitzobjekten; nur das letzte Paar wird bloß durch die Alliteration zusammengehalten, und das Wort „Muskus" steht ganz vereinzelt; das diesem Worte entsprechende Zeitwort (*bar girāy* = „prüfe") besagt in dem Zusammenhang auch wenig: man könnte fast annehmen, daß der Dichter um ein Reimwort verlegen gewesen sei.

Das letzte Beispiel zeigt den Übergang zu einer verwandten Form, wo die Figur sich gewöhnlich auf mehr als einen Doppelvers erstreckt, und welche sogar ein Mittel hergeben kann, in die Qaside, soweit deren starrer Bau es überhaupt gestattet, etwas wie eine strophische Einteilung hineinzubringen. Es finden sich alsdann für gewöhnlich zwei Disticha: im ersten werden nacheinander zwei Situationen angedeutet, welche im zweiten näher bestimmt oder auch mit etwas anderem verglichen werden. Solche vierzeilige Systeme ähneln einigermaßen den vierzeiligen Strophen der europäischen Poesie. Ein Beispiel findet sich u. a. in einer Qaside des 'Abdu 'lWāsi' (bei 'Aufī II, 107/108):

tā kardah am balālah i sirāb i tu nigāh
tā kardah am banargis i pur χᵘāb i tu naẕar.
gāhī ču lālah am ziwiṣālat šikuftah rūy
gāhī ču nargis am zifirāqat figandah sar.
gah bar ruχ i tu az kaff i Mūsā buwad nišān,
gah bar lab i tu az dam i 'Isā buwad aϑar:
īn 'ain i zindagānī u ān aṣl i rūšanī
cūn rāy i χūb u lafẓ i χᵘaš ṣadr i nāmwar.

Dieser Dichter hat offenbar nicht die Absicht gehabt, sein ganzes Lied aus derartigen Strophen zusammenzusetzen: die vier ersten (hier nicht angeführten) Zeilen bilden zwar solch eine Strophe; Z. 5 und 6 dagegen sind ein Distichon an sich: dann folgen die zitierten Verse.

Aufī bringt übrigens nicht die ganze Qaside: das Stück ist vielmehr ein tašbīb: nach *ṣadr i nāmwar* kann der *madḥ* gekommen sein. Es ist weiter zu beachten, daß die letzten zwei Disticha schon nicht mehr streng systematisch gebaut sind: das eigentliche Schema wird im vorletzten Verse abgeschlossen. ʿAufī sagt, dieses Gedicht sei zum größten Teile *muraṣṣaʿ* und *muwāzanah;* diese Termini bezeichnen eine in zwei korrespondierenden (Halb)versen gleichmäßige Wortstellung, wobei die einander entsprechenden Wörter auch dasselbe Metrum (*wazn*) aufzeigen. Übrigens fällt die zuletzt besprochene Form schon außerhalb des Gebietes des *tabyīn wa tafsīr.*[1] Minūčihrī's Oden 16 und 55 sind ganz in dieser strophischen Form verfaßt. Wie das obige Beispiel zeigt, gibt es einige oft vorkommende Wendungen, womit man die Ausführung irgendeiner Idee im zweiten Doppelverse einleitet: *gāhī . . . gāhī*; *ān . . . īn* oder umgekehrt; *yakī . . . yakī*; cf. u. a. Muʿizzī (ʿAufī II, 83, 9—12).[2]

Daneben stehen vierregelige Einheiten, deren zwei Schluß-Miṣrāʿ's nicht mit parallelen Adverbien oder Fürwörtern anfangen, wie Muʿizzī (Ibn Qais 342):

---

[1] Ein anderes Gedicht, wo die zwölf letzten Zeilen eine derartige strophische Einteilung aufweisen, bei ʿAufī II, 70. etc. (ein *naẓm* des Muʿizzī). Cf. auch Min. 41, 18/19:

gar nāmah kunad šāh sūy i Qaiṣar i Rūmī,
war paik firistad sūy i Fayfūr i Xitāʾī:
az ṭāʿat i ū ḥalqah kunad Qaiṣar dar gūš,
waz χidmat Fayfūr kunad pušt dūtāʾī.

Dieses ist aber nicht *muraṣṣaʿ*. Man sehe noch Azraqī bei ʿAufī II, 91, 9 etc.

[2] Cf. noch Muʿizzī (ʿAufī II, 83, 1—4: verwandt, nicht genau entsprechend); ʿAbdu ʾlWāsiʿ (ʿAufī II, 106, 19 etc.: *īn* und *ān*, mit Chiasmus); ʿUnṣurī (Ibn Qais 341/342: 4 × *ān čih*); Min. 16 (ganz; *īn* — (*wa*)*ān*, abwechselnd mit *wʾān yakī* — *wʾān yakī* oder *ān yakī* — *wʾān digar*); Min. 55 (ganz; jedes erste Distichon enthält vier Begriffe, die im folgenden aufgenommen werden mit *yakī* — *duwum* [oder *dudigar, digar*] — *siyum* [*sih digar*] — *čahārum*; Vs. 22 steht statt *duwum* noch einmal *yakī*); ʿAbdu ʾlWāsiʿ (ʿAufī II, 108, 1—3: *īn* — *ān*). Beiläufig sei hier noch eine sehr künstliche Konstruktion erwähnt, welche entsteht, wenn das zweite Glied die Gedanken des ersten in einer solchen Weise ausführt, daß sie zugleich in einen neuen Zusammenhang gestellt werden, z. B. Azraqī (Hs. Sprenger 1384 fol. 12 verso):

kilk-at az qudrat qadar šud, aspat az tīzī (?) qaḍā
ay qadar dar zīr i dast wʾay qaḍā dar zīr i rān.

andar īn muddat kih būdastam zidīdār i tu dūr
ǰuft būdam bā rabāb u bā kabāb u bā šarāb:[1]
būd ašk-am čūn šarāb i laʿl dar zarrīn qadaḥ,
nālah čūn zīr i rabāb u dil pur ātaš čūn kabāb.

Der Autor dieser Verse hat es fertig gebracht, in der Vergleichung drei reimende Nomina anzubringen. Wie wir die Gelegenheit hatten, aufzumerken, kommt in den Versen, die zu der tabyīn-Klasse gehören, oft eine gleichmäßige Wortstellung in den verschiedenen Gliedern vor. Bei den einfachsten Formen wäre ein anderes Verfahren auch kaum möglich: auch in den komplizierteren Gebilden, wo in der Folge der Begriffe innerhalb der verschiedenen Sätze eine größere Abwechslung bestehen könnte, scheinen die Dichter gerne die nämliche Regelmäßigkeit zu beobachten. Es gibt auch Fälle, wo die korrespondierenden Wörter das gleiche Metrum (*wazn*) aufweisen: so war das Gedicht beschaffen, welches ʿAufī *muraṣṣaʿ* und *muwāzanah* nannte. Dann kommt eine andere Stilfigur zum Vorschein, der *tarṣīʿ*, welcher hier nur beiläufig erwähnt werden kann. Er tritt sowohl in der Reimprosa (*saǰʿ*) als in der Poesie (*šiʿr*) auf. Ein einfaches Beispiel ist die von Ibn Qais (p. 307) angeführte Qurānstelle (82, 13):

ʾinna ʾlabrāra lafī naʿīm(in) wa ʾinna ʾlfuǰǰāra lafī ǰaḥīm(in).

Man sieht, daß sich auf beiden Seiten des Partikels *wa* je ein Satz befindet, der nicht nur die gleiche Wortfolge wie der andere aufweist, sondern dessen einzelne Wörter dasselbe Metrum wie die Wörter des korrespondierenden Satzes haben. Selbstverständlich eignet sich die arabische Sprache weit besser für eine solche Figur als die persische oder irgendeine andere indogermanische Sprache, weil die meisten arabischen Wörter nach einigen verhältnismäßig wenig zahlreichen Schemata gebildet sind, wie z. B. die gleichen Formen aller regelmässigen dreiradikaligen Verben natürlich gleichen *wazn* zeigen müssen. Ein persisches Gedicht, welches *muraṣṣaʿ* ist, wird deshalb immer ziemlich reich an arabischen Formen sein. In einem rechten *tarṣīʿ* müssen weiter auch die Endbuchstaben der korrespondierenden Wörter einander gleich sein — ausgenommen selbstverständlich bei den Schluß-

[1] S. denselben: ʿAufī II, 86, 15, oben angeführt.

wörtern der respektiven Halbverse nebeneinander, weil in der Qasīde nur der erste Doppelvers aus zwei aufeinanderreimenden Zeilen bestehen kann. Ein *tarṣīʿ* aus der Poesie gibt Ibn Qais p. 308:

ay munawwar batu njujūm i alāl,
wʾay muqarrar batu rusūm i kamāl.

Es ist dies, wie der Reim zeigt, das Anfangsdistichon der Qasīde; es folgt:

būstānīst ṣadr i tu zinaʿīm,
āsmānīst qadr i tu zijalāl,

wo alle korrespondierenden Wörter gleiche Endbuchstaben (also Reim) haben, außer den letzten der respektiven Halbverse. Wenn die Wörter in den beiden Hälften nur metrisch übereinstimmen, also nicht aufeinander reimen, spricht man von *muwāzanah.*

Der Effekt, den man mit *tabyīn wa tafsīr* und den verwandten Figuren erzielen kann, wird, vorausgesetzt, daß sie in ein und demselben Gedichte nicht zu oft nacheinander angebracht werden, bisweilen recht wirksam sein. Wenn andererseits ganze Oden nach diesem Schema gedichtet werden, wie die zwei erwähnten Qasīden des Minūčihrī, wird auf die Dauer eine gewisse Monotonie nicht vermieden werden können, wenigstens für unseren europäischen Geschmack. Auch die *tafsīrs* der bloßen Imperativformen müssen, wenn sie nicht unerfreulich wirken sollen, nur mit Maß verwendet werden. Dagegen können die vollkommeneren Formen, die strophischen, wenn ich sie so nennen darf, mitunter eine prächtige Wirkung herbeiführen: so die oben zitierten Verse des ʿAbdu ʾlWāsiʿ:

tā kardah am balālah i sīrāb i tu nigāh, etc.

Auch der freilich nicht vollständig durchgeführte *tarṣīʿ*, die Wiederholung der zwei Blumennamen, die zuerst in metaphorischem, sodann in eigentlichem Sinne vorkommen, und der Gegensatz, enthalten in den Begriffen *wiṣāl* und *firāq*, tragen wesentlich zur Schönheit dieser Worte bei.

Die Monolithen von Aksum.[1]

Von

Dr. R. Miedema, Amersfoort.

Zu den Gebieten, in denen noch ein Schatz von archäologischem, religionsgeschichtlichem und kunsthistorischem Material der Untersuchung und Bearbeitung durch uns wartet, gehört zweifellos das Land, das sowohl durch seine Lage als durch seine Bevölkerung zu den unzugänglichsten der Welt gerechnet werden kann: Abessinien.

Es liegt da, südlich von Ägypten, 10. bis 15. Grad n. Br., wie eine mächtige Zitadelle, welche die Ebenen von Ostafrika beherrscht, ein Gebirgsland, dessen Höhe zwischen 2000 bis 3000 m wechselt, und dessen steile, groteske Felswände eine natürliche Verteidigung bilden.

Bis jetzt ist es erst wenigen gelungen, in diesem Lande ernste wissenschaftliche Untersuchungen vorzunehmen. Die außergewöhnlich hohen Kosten, die solche mit sich bringen, nämlich die Ausrüstung einer vollständigen Expedition sowie auch die inneren Zustände des Landes, wo Kriege an der Tagesordnung sind, bilden große, in vielen Fällen unüberwindliche Schwierigkeiten.

Wohl haben schon zahlreiche Afrikareisende, größtenteils zu missionarischen, militärischen oder diplomatischen Zwecken, im Laufe der Zeiten Abessinien besucht und ihre Erfahrungen in Büchern niedergelegt, ihre Angaben müssen aber mit großer Vorsicht aufgenommen werden und sind oft unrichtig, sei es aus Un-

---

[1] Vortrag, gehalten auf dem Kongreß der holländischen Orientgesellschaft in Leyden, 4. April 1923.

wissenheit, sei es aus Nachlässigkeit oder dank einer zu reichen Phantasie. Was Jobus Ludolfus[1] im Jahre 1681 in dem Proemium seiner berühmten ‚Historia Aethiopica' über die Werke, die bis zu seiner Zeit über Abessinien erschienen waren, schreibt, kann auf manches Werk, das nachher Abessinien gewidmet ist, angewendet werden: ‚Adhuc nonnulli, male feriati, cum apologos aut fabulas scribere aut fictam aliquam rempublicam repraesentare vellent Aethiopiam pro argumento sumserunt tanquam de nulla regione iucundius fabulari vel tutius mentiri liceret.' Ich werde sogleich einzelne Beispiele davon geben.

Meine Absicht ist es, die Aufmerksamkeit auf einzelne Monumente aus Aksum, der alten Königsstadt der Abessinier, zu lenken, die bis auf den heutigen Tag von der Bevölkerung als ihre heilige Stadt betrachtet wird, nicht nur wegen der Legende, daß sich dort die Bundeslade (tabot) befinden soll, welche Menelek, der Sohn des jüdischen Königs Salomo, aus Jerusalem nach Abessinien gebracht hatte, sondern auch, weil Aksum im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein bedeutendes Kulturzentrum gewesen ist, der Sitz der Könige, deren Einfluß sich bis nach Ägypten und Südarabien geltend machte; hieran erinnern uns die zu besprechenden Monumente.

Dank der glänzenden, wissenschaftlichen Arbeit der Aksum-Expedition, welche im Frühjahr 1906 unter der Leitung von Professor Enno Littmann und unter Mitwirkung der Regierungsbaumeister Daniel Krencker und Theodor von Lüpke während dreier Monate die Monumente von Aksum gründlich studiert und die Resultate davon im Jahre 1913 in einem vierbändigen Prachtwerk[2]

---

[1] Jobus Ludolfus, Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio Regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Johannis vocatur, p. 1.

[2] Deutsche Aksum-Expedition, herrausgegeben von der Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin, Berlin 1913. Band I, Enno Littmann, Reisebericht der Expedition, Topographie und Geschichte Aksums. Band II, Daniel Krencker, Ältere Denkmäler Nordabessiniens (1. Teil Text, 2. Teil Tafeln). Band III, Theodor von Lüpke, Profan- und Kultbauten Nordabessiniens, aus älterer und neuerer Zeit. Band IV, Enno Littmann, Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften.

veröffentlicht hat, besitzen wir nun zahlreiche wertvolle, zuverlässige Angaben über diese so bedeutende Stadt und ihre Monumente.

Schon 1893 hatte J. Theodore Bent der Beschreibung der Stadt eine Studie gewidmet, welche von ihm unter dem Titel: ‚The sacred city of the Ethiopians‘[1] als Reisebeschreibung herausgegeben wurde; doch waren die Monumente darin nur oberflächlich, teilweise sogar unrichtig beschrieben und wiedergegeben, was sich später zeigen wird.

Ist nun der Bericht der Aksum-Expedition der Standard aller Mitteilungen über Aksum, so ist damit keineswegs gesagt, daß alle Fragen und Probleme hinsichtlich der Aksumischen Kultur, ihrer Entstehung und ihrer Geschichte darin geklärt sind.

Eines der noch ungelösten Probleme ist die Frage nach Entstehung und Bedeutung der sechs monumentalen Monolithen, von denen einer stehen geblieben ist, während die fünf anderen (von denen zwei noch größer sind als der stehende) umgefallen und in Stücke gebrochen sind.

Durch die Arbeit des Herrn Regierungsbaumeisters Krencker, welcher die umgefallenen Monumente genau ausgemessen, gezeichnet und rekonstruiert und im Bericht der Aksum-Expedition veröffentlicht hat, sind wir in der Lage, uns eine Vorstellung von den außerordentlich merkwürdigen Steinen zu machen, deren Verzierungsmotive einen so eigenartigen Charakter tragen, daß sie mit keinem anderen Monument der Welt Ähnlichkeit aufweisen; denn wenn sie auch von den meisten Reisenden und Forschern, die Aksum besuchten, ‚Obelisken‘ genannt werden (selbst Bent tut dies noch in seinem ‚Sacred city‘), so zeigt uns ein einziger Blick auf die Steine, daß alles Charakteristische der Obelisken hier fehlt. Weder von Gleichseitigkeit noch von pyramidenförmiger Spitze ist etwas zu merken.

Ich will damit beginnen, zuerst eine kurze Beschreibung der Steine zu geben, um darnach etwas bei der Frage nach ihrer Entstehung und Bedeutung zu verweilen.

[1] London, 1893.

Der noch stehende Monolith erinnert sehr an ein hohes, schmales Gebäude von zehn Stockwerken. Im Erdgeschoß ist in dem Stein eine schwere Tür angebracht, während sich der erste Stock, im Gegensatz zu den übrigen acht, durch viereckige, niedrige Fensteröffnungen kennzeichnet. Diese Art von Verzierung kommt bei allen sechs Monolithen vor, so daß Herr Krencker dann auch von ‚Stockwerk-Stelen' spricht. Die zirkelförmigen, kaum vorspringenden Verzierungen, die in regelmäßiger Entfernung zwischen den verschiedenen Stockwerken und an beiden Seiten der Türöffnung angebracht sind, müssen die Balkenenden vorstellen, wie solche bei altabessinischer Bauart oben am Giebel sichtbar sind.

Diese Balken, die zur Festigung der Wände dienen, bilden, da sie kaum abgerundet sind, eine eigenartige architektonische Verzierung, wie sie noch an manchen abessinischen Bauwerken, aus älterer sowohl wie aus späterer Zeit deutlich wahrzunehmen ist.

Der Stein ist 21 m hoch und hat am Fuß eine Breite von 2·66 m bei 1·18 m Tiefe, während er nach oben zu allmählich dünner wird und in einer halben, zirkelförmigen Krone endet. Der Sockel, der zirka 3 m in der Erde steckt, ist ein rauher, unbehauener Stein, mit einer dicken Lage Kies festgestampft. Die Länge des ganzen Steines mit dem Sockel beträgt also 24 m.

Der mittlere Teil des Steines mit der Tür und oben gelegenem Stockwerk liegt etwas tiefer als die beiden Seiten, wodurch das Monument nicht wenig an Zeichnung gewinnt. Auch an den beiden Seiten ist das Fenstermotiv fortgesetzt, während die hintere Seite des Steines ganz flach ist, mit Ausnahme des Kopfes, in welchem eine zirkelförmige Verzierung mit einer Figur darin sichtbar ist. Die Verzierung besteht aus fünf Bällen, von denen vier rund um den mittelsten wie in Kreuzform gruppiert sind. Auch am Innenrand des Zirkelumrisses befindet sich ein Ballmotiv.

Bent hat in seinem Werk diese Verzierung als ein Kreuz wiedergegeben[1] und die an dem Zirkelumriß gelegene Verzierung

---

[1] l. c., p. 183.

weggelassen, eine Ungenauigkeit, die leicht zu erklären ist (die meisten Forscher sprechen von einem Kreuz), da das Ornament aus der Ferne stark einem Kreuze gleicht; das würde uns aber auf einen Irrweg leiten können. Krencker meint, daß hier ein Schild abgebildet sei, und bezeichnet den Kopf an dem Zirkelumriß als den Knopf des abessinischen Rundschildes, an dem der Armriemen befestigt wird.

Die Vorderseite der Krone ist nicht verziert, doch weisen zehn in den Stein eingelassene Löcher darauf hin, daß an dieser Stelle eine bronzene Platte befestigt war, von der jedoch bis jetzt keine Spur gefunden wurde. Die bronzenen Bolzen sind jedoch in den Löchern sitzen geblieben.

Wie vorsichtig man mit den Angaben der älteren Werke über diese Monolithen sein muß, zeigt uns eine Abbildung aus dem Werk des M. James Bruce,[1] der zwischen 1768 und 1793 eine Reise nach Nubien und Abessinien gemacht und dabei von dem stehenden Monolith, den ich soeben beschrieben habe, eine Zeichnung gegeben hat, wobei er noch bemerkte: ‚Comme cet obélisque a été exactement décrit avec tous les ornements, j'en ai donné l'élévation géométrique exactement copiée, sans ombre ni perspective, afin que tout le monde puisse en juger.'

Daß es mit der Genauigkeit schlecht bestellt war, fällt uns sofort ins Auge. Bruce hat ein wunderliches Phantasiebild gegeben und dabei eine solche Unwissenheit an den Tag gelegt, daß wir uns nicht darüber wundern dürfen, wenn er die Verzierung als gotisch charakterisiert, von Metopen und Triglyphen spricht und sich nicht scheut, das Verzierungsmotiv von der Rückseite der Krone an die Vorderseite zu setzen, um dann ein Kreuz daraus zu machen, ebenso wie Bent.

Wie ich bereits sagte, sind die anderen Monolithen alle umgestürzt. Daß dieser Zustand nicht neueren Datums ist, merkt man wohl aus dem Bericht von Alvarez, der von 1520—1527 in

[1] M. James Bruce, Voyage en Nubie et en Abyssinie, Paris, 1790, Tome 3ème, pp. 145 et 187.

Abessinien verweilte und auch nur ein stehendes Monument angetroffen hat.

Der am nördlichsten gelegene Monolith ist nur in zwei Stücke gebrochen, so daß der Stein sehr leicht rekonstruiert werden konnte.

Eine Zeichnung davon zeigt uns, daß die Art der Bearbeitung dieselbe ist wie bei dem vorhergehenden, nur daß die Anzahl der Stockwerke bedeutend geringer ist (vier anstatt zehn), der Stein keine vorspringenden Ecken hat, die Fensteröffnungen von vier auf zwei reduziert sind, die Seiten überhaupt keine Fenster besitzen und die Krone zwei Zirkelflächen übereinander statt einer enthält. Auch an diesen beiden ausgehauenen Zirkelflächen mit einem Durchschnitt von 63, bezw. 80 cm zeigen die ausgebohrten Löcher, daß hier ursprünglich bronzene Platten befestigt waren.

Die Höhe dieses Steines beträgt 15·22 m, die Breite am Fuß 1·47 m bei einer Tiefe von 0·78 m. Von den sechs Monolithen ist dieser nicht nur der kleinste, sondern auch der einfachste nach Form und Ornament.

Der folgende Monolith wird der Stein am Bach genannt, weil er in das Bett eines Baches gefallen ist; er ist nicht viel größer als der vorhergehende (er hat 15·80 m Höhe), hat zwei Stockwerke mehr, mit stark hervorspringenden Ecken, sowohl an der Vorder- wie auch an der Rückseite; die Zahl der Fensteröffnungen bei den ersten drei Stockwerken ist wieder vier. Die komplizierte Konstruktion dieses Steines macht seine Erklärung sehr schwierig. Die nach vorne springenden Seiten, die nach der Spitze zu langsam zu einer Fläche zusammenfließen, werden ohne irgendeinen Übergang unter dem fünften Stockwerk plötzlich abgebrochen, wodurch das Monument, besonders von der Seite gesehen, viel an Schönheit einbüßt.

Alles weist darauf hin, daß wir es hier mit einem nur teilweise gelungenen Versuch zu tun haben, einer komplizierten Bauart Herr zu werden. Die Kopfverzierung ist ähnlich wie bei dem stehenden Stein, nur mit dem Unterschied, daß direkt über dem sechsten Stockwerk noch eine ganz merkwürdige Randverzierung von neben-

einander gestellten T-förmigen Figuren angebracht ist, die laut Krencker auf altsabäischen Monumenten gefunden wird.

Bei dem vierten Monolithen, dem Stein von Enda Jesus genannt, weil er vor der Kirche liegt, bemerken wir viel Ähnlichkeit mit dem nördlichsten Stein, dem zweiten, den wir besprochen haben. Die vorspringenden Seiten fehlen, von Fensteröffnungen sind wiederum nicht mehr als zwei nebeneinander, die Spitze ist auf dieselbe Weise mit zwei ausgehauenen Zirkelflächen versehen, doch beträgt die Anzahl der Stockwerke sechs, während die Höhe 19 m mißt.

Wir kommen jetzt zu den beiden Steinen, welche noch größer sind als der stehende. Der zweitgrößte hat etwa in einer Entfernung von 50 Schritten von dem stehenden Stein gestanden und liegt jetzt in fünf Stücken mit der Rückseite nach oben in einem bebauten Hof. Vollständige Ausgrabung war hier unmöglich, da die Gartenmauer über die Spitze des Steines gebaut ist.

Er zeigt eine sprechende Ähnlichkeit mit dem aufrecht stehenden Stein, nur sind zwischen den Stockwerken, von denen es elf gibt, je zwei Lagen Balkenenden übereinander abgebildet; die Rückseite ist ganz auf dieselbe Weise bearbeitet wie die Vorderseite, so daß auch auf der Rückseite die nach vorn springenden Seiten vorhanden sind. Die Seiten sind ebenso wie bei dem stehenden Monolith mit Fenstern versehen. Die Höhe dieses Steines ist 24 m.

Bei weitem der bedeutendste ist der Koloß, der von der Aksum-Expedition mit Recht den Namen ‚die Riesen-Stele‘ erhalten hat, ein Monolith, der von den bisher bekannten bei weitem der größte ist und deshalb unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Ob der Weltrekord, welchen dieser Stein bisher besaß, durch die Entdeckung eines Obelisken in Assuan geschlagen wird, von dem Herr Engelbach, Oberinspektor bei dem Departement der Altertümer in Ober-Ägypten, in der ‚New York Times‘ mitteilt, daß er 133 Fuß, also gut 39 m hoch sein soll, habe ich in Ermangelung ausführlicher Angaben noch nicht näher nachprüfen können. Unser Monolith ist gut 33 m hoch, hat eine Breite von 3·84 m bei einer Tiefe von 2·35 m

am Fuß und ist ebenso wie der zuletzt erwähnte an allen Seiten mit Fensterstockwerken versehen, die hier die Zahl dreizehn erreichen.

Daß man einen solchen Koloß mit den primitiven Hilfsmitteln jener Zeit hat errichten können, erregt unsere Bewunderung vor der Kühnheit und der technischen Geschicklichkeit der alten Aksumiten. Der Stein ist vornüber gestürzt und liegt in vielen Stücken mit der Rückseite nach oben. Er bildet jetzt die Grenze zwischen zwei Grundstücken. Die Mauer des einen Grundstückes ist, wie schon bemerkt, auf dem Stein aufgeführt und läuft teilweise quer darüber hin, was die Untersuchung nicht wenig erschwerte. Im Erdgeschoß ist eine Tür angebracht ebenso wie an der Vorderseite, während nicht nur auf der Vorder- und Rückseite, sondern auch auf den Seiten des Monuments hervorspringende Seitenflächen gebildet sind, wodurch die Grundfläche dieses Monolithen uns die komplizierteste Form von allen zeigt. Die Rekonstruktion, die nach den gefundenen Stücken gemacht ist, zeigt die Rückseite des riesigen Monuments und auch die rechte und linke Seite, soweit sie bekannt sind, nebst einem Bild des untersten Teiles der Vorderseite, welche durch Ausgrabung freigelegt werden konnte.

Die Spitze entzog sich aus dem erwähnten Grunde leider der Untersuchung. Herr Krencker vermutet, daß darauf eine Sonne und ein halber Mond eingehauen gewesen sind, weil diese Symbole auch auf einer Stele in Matara vorkommen. Diese Vermutung scheint mir jedoch sehr unwahrscheinlich, da die zum Vergleich angeführte Stele mit den hier besprochenen Monumenten nichts zu schaffen hat, was ich sogleich zu zeigen hoffe.

Welch ergreifenden Eindruck muß dieser Riesenmonolith gemacht haben! Dies mächtige, turmhohe Bauwerk kann wegen seiner einfachen, rhythmisch stilisierten Formen zu den Meisterwerken der Kunst gerechnet werden, die es wert sind, der Vergessenheit entrissen zu werden, und die von einer Kultur zeugen, von welcher bis jetzt nur zu wenig bekannt ist, und die von dem großen Kulturland, dessen Einfluß wir da zuerst erwarten würden:

Ägypten, merkwürdig unabhängig ist. Dies ist um so merkwürdiger, als wir in dem religiösen Leben der Abessinier, in ihren Gewohnheiten und Gebräuchen viele typisch ägyptische Elemente nachweisen können. Inwieweit hier von südarabischem und sabäischem Einfluß gesprochen werden kann, ist wegen der noch zu großen Unbekanntheit dieser Gebiete und wegen fehlender Angaben über die dortigen Monumente noch nicht zu sagen.

Daß enge Beziehungen zwischen Südarabien und Äthiopien bestanden haben, ist wohl ganz sicher und wird durch die altäthiopische Sprache, das sogenannte Geez, bestätigt. Professor Littmann setzt selbst voraus, nach dem Vorgang von verschiedenen anderen Gelehrten, unter anderen Conti Rossini, daß die eigentlichen Abessinier, der Stamm Habasat, schon lange vor Christi Geburt aus Südarabien nach Äthiopien ausgewandert seien, und meint, daß daraus das Vorkommen von vielen sabäischen Inschriften in Abessinien erklärt werden müsse. Vor dem Geez soll das Sabäische die Sprache des aksumitischen Reiches gewesen sein.

Dies alles genügt jedoch nicht, um die kunstvolle Architektur dieser Monumente zu erklären, die nach meiner Ansicht als die originelle Schöpfung e i n e s Künstlers zu betrachten ist. Diese Auffassung hängt eng zusammen mit der Frage nach Entstehung und Bedeutung dieser Monolithen.

Allgemein werden sie bis jetzt als Grabsteine betrachtet, die zur Erinnerung an die Toten errichtet sind, also mit dem Totenkultus in Zusammenhang gebracht werden müssen.

Darauf würde unter anderem die Anwesenheit der Altäre weisen, die vor dem Fuß der besprochenen Monolithen gelegen haben oder noch liegen, und von denen unter anderem einer zu dem Stein von der Kirche von Enda Jesus gehört hat.

Die Altarplatte besteht aus zwei Teilen, die den Fuß des Monolithen umfassen. Ihre Breite ist 2·73 m, ihre Tiefe ± 4 m. Der hintere Teil, welcher gegen die Rückseite anlag, ist eine glatte Platte, ganz ohne Bearbeitung. In der Mitte dieser vorderen Platte ist eine Opferbank angebracht von 1·24 m Breite, 96 cm Tiefe, mit

einer Erhöhung von 12 cm. Sowohl die unterste als auch die oberste Platte hat an den Ecken Abfuhrkanäle für die Flüssigkeiten, welche geopfert wurden, oder für das herabfließende Blut. In der obersten ist eine Opferschale in den Stein gehauen, mit Ohren von 40 cm Durchmesser versehen. In der untersten Platte finden sich drei desselben Typus. Um die unterste Platte läuft ein Rand von kleinen, ein wenig eingedrückten, runden Schälchen, der ohne Zweifel als Verzierungsmotiv dienen soll.

Ein anderer Beweis dafür, daß wir es hier mit Grabsteinen zu tun haben, könnte die Anwesenheit einer Menge kleiner, meist rauher und unbehauener Steine sein, die in dem Gebiet der großen Monolithen stehen oder liegen. Herr Krencker zählte nicht weniger als 78, wovon sich verschiedene in dem Hof von Enda Jesus befinden, während viele andere in der unmittelbaren Nähe des nördlichsten Monolithen zu finden sind.

Daß dies Gedenksteine zur Ehre der Toten sind, steht fest und wird durch die Anwesenheit von vielen Stelen derselben Art auf den anderen Totenäckern von Aksum bestätigt. Denn außer dem nordöstlichen Stelenfeld, auf dem sich die sechs Monolithen befinden, besitzt Aksum noch ein westliches Stelenfeld, auf dem Herr Krencker 44 Gedenksteine zählte, und ein südöstliches, wo jedoch die Zahl der Steine kleiner ist. Die Frage ist nun, ob wir, wie Herr Krencker es tut, diese Stelen in eine Reihe mit den besprochenen sechs Monumenten stellen dürfen und nur von dem Unterschied in der Bearbeitung, aber nicht in dem Zweck und der Bedeutung, zu sprechen ist.

Ich für meinen Teil bin geneigt, diese Frage zu verneinen, und zwar aus verschiedenen Gründen.

Zunächst ist auf keinem der monumentalen Monolithen eine Inschrift vorhanden, die wir wohl erwarten würden, wenn die Steine dem Andenken an bedeutende Personen, in diesem Falle die Könige von Aksum, geweiht gewesen wären. Daß wir der Auffassung der Portugiesen im 16. und 17. Jahrhundert, die den noch stehenden Monolithen als das Grab der Königin von Saba bezeich-

neten, keinen Wert beimessen, brauche ich wohl nicht zu sagen. Ferner ist bei keinem der Monolithen irgendeine Spur von einem Grab entdeckt, obwohl Herr Krencker eine Untersuchung darnach angestellt hat. Drittens weist die Architektur dieser Monolithen darauf, daß sie alle in derselben Zeit entstanden sein müssen; es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß man zu gleicher Zeit mehr als ein Monument für den verstorbenen König errichtet hätte.

Es wird uns jedoch ein anderer Weg gewiesen, auf dem, wenn er sich als richtig erweist, nicht allein die Frage nach der Bedeutung dieser Steine gelöst, sondern zugleich noch genau die Zeit der Errichtung gegeben wäre. Wir richten daher zuerst die Aufmerksamkeit auf den Standort der sechs Monolithen. Sie befinden sich alle auf dem nordöstlichen Stelenfeld unmittelbar nebeneinander. Der nördlichste Monolitth ist ± 100 m entfernt von dem Stein am Bach, dieser wieder ± 100 m entfernt vom Stein von Enda Jesus, während dieser seinerseits zirka 100 m von dem noch stehenden Stein abliegt. Der Abstand zwischen dem stehenden Stein und den beiden größten Monumenten ist untereinander nicht mehr als etwa 20 m. Sie bilden also zusammen eine lange Reihe von Norden nach Süden in einem Tal, dem Bett einiger Gebirgsbäche (dem Mai Malahso und dem Mai Hegga), die in der Regenzeit zu großen Strömen anwachsen können. Bei dieser Reihenbildung beobachten wir, daß der kleinste Stein am nördlichsten stand, während dann weiter ein regelmäßiges Ansteigen in der Höhe der Monolithen festzustellen ist. Der südlichste ist der Riesenmonolith. Auf den anderen Stelenfeldern ist von dergleichen Monumenten keine Rede. Der Plan gibt an, daß das Tal sich weiter nach Süden fortsetzt. In ihm befinden sich einzelne Monumente, die auf dem Plan mit dem Namen ‚Stühle‘ bezeichnet sind und südlicher als die Monolithen liegen. Der erste ist der Aeizana-Stein, ein außerordenlich wichtiges Monument, da es eine ausführliche, dreisprachige Inschrift enthält (griechisch, sabäisch und äthiopisch), worin die Heldentaten des Königs Aeizana beschrieben werden; es ist aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. datiert.

Ungefähr fünfzehn dieser Stühle sind innerhalb des Tempelgebietes der berühmten Zionskirche gebracht worden, ein Gebäude, das für die Abessinier das ist, was für die Katholiken die St. Peters-Kirche in Rom bedeutet, und wohin jährlich große Pilgerfahrten unternommen worden. Die Stühle, die von Professor Littmann und Herrn Krencker Königsstühle und Richterstühle genannt werden, sind aus demselben Stein verfertigt, aus dem auch die Monolithen ausgehauen sind; sie wechseln einigermaßen in der Größe. Auf einer steinernen Grundfläche von etwa 2·50 m Breite und Tiefe ist eine kleinere, steinerne Platte von ungefähr 1 m im Quadrat angebracht, worauf sich der eigentliche Sitzblock mit einer Sitzfläche von etwa 65 cm Breite und etwa 75 cm Tiefe befindet. Lehnen und Rückwand fehlen, doch sind die Rinnen, in welche sie eingelassen waren, deutlich sichtbar. Außer dem Sessel für eine Person kommt auch ein Stuhl für zwei Personen vor. In einiger Entfernung von diesen Monumenten sind noch Reste von zwei Sesseln vorhanden, die der Königsthron und der Bischofsthron genannt werden und in Form und Abmessung wenig von den vorigen abweichen. Nur stehen rund um den Königsthron vier Säulen, die jedoch so unsymmetrisch aufgestellt sind, daß Herr Krencker mit Recht vermutet, sie hätten früher anderswo gestanden und seien erst viel später hier errichtet worden. Dasselbe ist mit den übrigen Sesseln der Fall, die ebenfalls von ihrem ursprünglichen Platz weggeschleppt sein müssen, und von denen die aksumitische Überlieferung sagt, sie hätten einmal in der Nähe des Aeizana-Steines gestanden.

Außer diesen Thronen oder Sesseln sind noch vier Monumente da, die, obwohl schon früher bekannt, zum ersten Male dank der Aksum-Expedition vollständig und richtig durch Professor Littmann veröffentlicht wurden. Sie tragen bedeutende Inschriften in äthiopischer Sprache, die ebenso wie der Aeizana-Stein über die Heldentaten des Königs Aeizana berichten, des mächtigen Herrschers von Aksum in der Mitte des 4. Jahrhunderts. In zweien dieser Inschriften wird erzählt, daß der König zur Erinnerung an seine Eroberungen und Triumphe einen Thron errichten ließ.

Die eine Inschrift (Enno Littmann, Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften, Berlin 1913, S. 29 f.) lautet: ‚Und der König kehrte wohlbehalten mit seinem Volke zurück und errichtete hier einen Thron in Sado und empfahl ihn der Obhut von Astar und Beheer und Medr. Und wenn es jemand gibt, der ihn umwirft und herausreißt, so wird sein Land und Geschlecht vertilgt und ausgerottet werden, aus seinem Lande soll er vertilgt werden. Und der König brachte ein Dankopfer an Mahrem, welcher ihm geholfen hatte, 100 Rinder und 50 Gefangene.‘ Die andere Inschrift lautet: ‚Und ich errichte hier einen Thron in Sado für die Macht des Herrn des Himmels, der mir geholfen und mir die Herrschaft gegeben hat. Und wir empfehlen diesen Thron, den ich hier errichtete, der Obhut des Herrn des Himmels, der mich zum König gemacht hat, und die Erde, die ihn trägt. Wenn es einen gibt, der ihn herausreißt und zerstört und umstürzt, der soll mit seinem Geschlecht ausgerottet und ausgerissen werden, aus dem Lande sollen sie ausgerottet werden. Und ich habe diesen Thron errichtet für die Macht des Herrn des Himmels!‘

Diese Inschriften sind nicht nur darum so wichtig, weil die eine noch aus der heidnischen Zeit des Königs datiert und die andere seinen Übertritt zum Christentum voraussetzt, da er in der letzteren nicht mehr von Astar und Mahrem spricht, sondern von dem Herrn des Himmels, vielmehr auch darum, weil man erkennt, daß zwischen diesen Inschriften und den genannten Thronen ein sehr enger Zusammenhang bestanden haben muß. Die Entdeckung, daß die Steine, auf denen die Inschriften stehen, die Seitenlehnen der Sessel der Zionskirche gewesen sind, ist also das große Verdienst von Krencker. Die Lehnen passen in der Tat ausgezeichnet in die angegebenen Rinnen.

Doch weisen diese Inschriften nach meiner Ansicht außerdem auf einen engen Kontakt zwischen den Thronen und den Monolithen. In beiden Inschriften, der vorchristlichen sowohl als der christlichen, wird berichtet, daß die Throne der Obhut der Gottheit empfohlen werden. Meine Vermutung ist, daß hierunter verstanden

werden muß, daß der König einen der uns bekannten Monolithen hinter dem Thron errichtet hat, also Monolith und Thron zusammen das eigentliche Triumphzeichen bilden. Die Drohung gegen diejenigen, die das Monument umstürzen, wird dann begreiflicher, als wenn wir nur an einen steinernen Thron denken müßten. Auch der Bericht über das Opfer sofort nach dem Errichten des Thrones weist dann auf den Altar, der sich vor dem Monolithen befindet.

Daß diese Ansicht vom Zusammenhang von Monolith und Thron nicht aus der Luft gegriffen ist, beweist das bekannte Monumentum Adulitanum, von dem schon Cosmas Indicopleustes eine Beschreibung gab, und das durch Krencker in seinem ‚Ältere Denkmäler Nordabessiniens' rekonstruiert ist.

Cosmas (ein griechischer Reisender, der im 6. Jahrhundert nach Indien zog) behauptet nämlich, daß er in Adulis, einem Küstenplatz im Nordosten von Aksum, südlich vom gegenwärtigen Massaua, ein Monument gesehen habe, aus der Stele von Ptolemaeus Euergetes und einem davor gestellten Thron bestehend. Sowohl die Seiten des Thrones als auch die Stele seien mit Inschriften bedeckt gewesen.

Cosmas hat diese Inschriften abgeschrieben, und man sieht, daß er mit der Inschrift von Ptolemaeus Euergetes anfing und weiter ging mit der Abschrift einer Inschrift, worin ein König der Aksumiten seine Heldentaten erzählt und also endet: ‚Nachdem ich mein Heer versammelt und vereinigt hatte, errichtete ich auf diesem Platz einen Thron und weihte ihn als Pfand an Ares im siebenundzwanzigsten Jahr meiner Regierung.' Cosmas berichtet weiter, daß dieses Monument am Eingang der Stadt stand auf dem Weg, welcher nach Aksum führt.[1]

Leider ist der Name des Königs unbekannt, der den Thron errichtet hat, und, nach dem Inhalt der Inschrift, die von gewaltiger Machtentwicklung spricht, zu urteilen, zweifellos der Begründer des

[1] ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς πόλεως προσέχων ἐπὶ τὴν ὁδὸν Ἀξώμεως.

aksumitischen Reiches gewesen sein muß. Professor Littmann gibt Dillmann Recht, wenn dieser annimmt, daß er in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. gelebt habe.

Es ist wohl nicht zu gewagt, anzunehmen, daß König Aeizana, welcher nach einer Zeit des Verfalls in die Fußstapfen des großen Begründers des Reiches treten und das Reich in seinem ganzen Umfang wiederherstellen wollte, auch durch das Errichten von Monumenten, wie zu Adulis, seinem großen Vorgänger hat folgen wollen, wobei er Thron und Monolith als ein Ganzes betrachtete und die Monumente an den Eingang der Stadt stellte, an dem großen Weg, der durch das Tal führt. Die Vermutung Professor Littmanns, daß diese Monumente ihren Ursprung wirklich in der großen Zeit von Aeizana haben müssen, würde dadurch bestätigt werden. Wenn dies richtig sein sollte, dann müßte die Rekonstruktion, die Krencker von einem Königstuhl gibt, ergänzt werden durch einen Monolithen, der den Hintergrund bilde und mit seiner Rückseite über dem Thron beschirmend sich erhebe.

Das nordöstliche Stelenfeld ist also in der Zeit von Aeizana eine Art Sacra via gewesen, an der der König seine Triumphzeichen errichtet hat, die je nach der Ausbreitung seiner Macht größer und reicher in der Ornamentierung werden.

Es wird dann erklärlich, daß auf den Monolithen keine Spur von Inschriften vorhanden ist und auch keine besonderen Angaben über die Errichtung dieser Monumente gefunden worden sind, da die dazu gehörenden Throne die Inschriften trugen.

Aeizana hat diesen Monolithen eine Bedeutung gegeben, die ganz in Übereinstimmung war mit seinen und seines Volkes gottesdienstlichen Ansichten. Er hat nämlich ohne Zweifel alttestamentliche Vorbilder vor Augen gehabt, wo von dem Errichten von Steinen die Rede ist zur Erinnerung an empfangene Wohltaten der Gottheit, an wunderbare Errettung oder Segnungen. Man denke an die zwölf Steine, die Josua nach dem glücklichen Übergang über den Jordan errichtete (Josua IV: 1—10), an den Eben Haëzer, den Stein der Hilfe aus 1 Sam. VII: 12., aber vor allem auch an

Gen. XXVIII, wo die Rede ist von Bethel, dem Haus Gottes, welches nichts weniger als eine Himmelspforte ist.

Daß die besprochenen Monolithen aus diesem Text ihre Form und Bedeutung entnahmen und in ihren vielen Stockwerken das zum Himmel Reichende darstellen wollen, steht für mich fest.

Der Monolith ist ein Beth-El, ein Gotteshaus, aber zugleich ist er ein Eben-Haezer, ein Stein der Hilfe. Der Übergang zum Christentum hat in diesen Gedanken keine Veränderung gebracht. Er wird ruhig übernommen, wie viele typisch jüdische Elemente bis auf den heutigen Tag in das abessinische Christentum übergegangen sind. Woraus diese jüdischen Elemente zu erklären sind, gehört hier nicht zur Sache.

Ich möchte noch auf die Vermutung der Zusammengehörigkeit von Monolith und Thron zurückkommen. Diese Vermutung wird nämlich noch durch zwei Dinge gestützt; erstens durch die schlagende Ähnlichkeit der Randverzierung des Altars vor dem noch stehenden Monolithen mit einem Säulchen, das von Herrn Krencker in der Vorhalle der Zionskirche entdeckt wurde, noch in die Mauer eingemauert ist, nach ihm aber ohne Zweifel zu den Säulen eines Königsthrones gehört haben muß,[1] schon wegen der Form und Abmessung und einer Randverzierung aus Ranken mit Früchten und Blumen, von denen nicht mit Sicherheit zu sagen ist, was sie vorstellen; zweitens aber, und dieser Beweis dünkt mich der stärkste, durch die noch heute bestehende Sitte, die Gerichtssitzungen an dem Fuß des noch stehenden Monolithen abzuhalten, wobei die Rückseite sich beschirmend über den Richter erhebt.

Da kein Volk in der Welt nachzuweisen ist, das treuer an den alten Gewohnheiten und Gebräuchen aus der Glanzzeit seines Bestehens festgehalten und sie verteidigt hat als das abessinische, zeigt ein solcher Gebrauch wohl am allerdeutlichsten die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Monolith und Thron.

---

[1] D. Krencker, Ältere Denkmäler, l. c., S. 65.

Meine Beweisführung zusammenfassend, komme ich zu folgendem Schluß:

Die sechs großen, aksumitischen Monolithen sind keine den Toten gewidmeten Grabzeichen. Sie bilden zusammen mit den Thronen die Triumphzeichen des Königs Aeizana.

Ihre Entstehungszeit ist Anfang und Mitte des 4. Jahrhunderts, die Regierungszeit des großen Königs.

Der größte Teil der Monumente ist aus der vorchristlichen Zeit Aeizanas, der Riesenmonolith wahrscheinlich aus der christlichen Zeit, da, nach den Abmessungen und der Architektur zu urteilen, der nördlichste der älteste, der südlichste der jüngste ist.

Der Monolith selbst stellt im Anklang an alttestamentliche Angaben ein Beth-El (Gotteshaus) vor und ist als solches in der vorchristlichen Zeit des Aeizana dem Astar und Beheer und Medr geweiht und in der christlichen Zeit dem Herrn des Himmels.

Dieses Beth-El beschirmt die Macht des Königs, die in seinem Thronsessel symbolisiert ist; davor werden die Opfer dargebracht.

Dahinter, vielleicht noch auf der Grundfläche des Opfersteins, spricht der König Recht, da haben später auch die Königsweihungen stattgefunden, wie man aus alten, einheimischen Überlieferungen deutlich ersehen kann.[1]

---

[1] Enno Littmann, Reisebericht, l. c., S. 37 fg.

Serpent-worship in ancient and modern India.

By

J. Ph. Vogel, Leiden.

The term Hinduism by which the prevailing religion of India is usually indicated comprises in reality a number of religious cults, some presenting a very lofty conception of the divinity, others belonging to animism, fetishism and such-like primitive beliefs. Among the latter serpent-worship is certainly one of the most remarkable. Other nations of antiquity have known this form of animal worship. But it would be difficult to quote another instance in which it takes such a prominent place in literature, folklore and art. Nor would it be possible to name another country where the historical development of that cult can be studied from a very remote antiquity up to the present day during a period which may be estimated at no less than three millennia. For it is well known that nowadays the snakes are still worshipped in India under the same name by which we find them regularly designated in ancient literature: Sanskrit *nāga* > modern *nāg*.

The origin and significance of Nāga-worship have been explained by scholars in different ways. The distinguished German indologist, the late Prof. Hermann Oldenberg, reckons the Nāgas to belong to that class of demoniacal beings which is best represented by the were-wolves. They appear, indeed, often in human shape, as is also the case with were-wolves, tiger-men and swan-maidens. ‚We cannot conclude our account of the mythic animal world‘, Oldenberg says,[1] ‚without considering the relations which are believed to exist between animal and human existence. The conception of a substantial unity

[1] H. Oldenberg, Die Religion des Veda² (1917), p. 81.

between animal and man, which during the Vedic period is met with only in certain survivals, finds an expression in the belief in beings like were-wolves. Presumably the ‚tiger-men' belong to this class, and certainly do the Nāgas, which seem to be men, but in reality are snakes. According to an ancient Buddhist text their serpent nature manifests itself on two occasions, namely, during sexual intercourse and in sleep.'

The passage alluded to by Oldenberg occurs in the Pali canon of the Buddhist scriptures;[1] it is the story of the snake that wished to become a monk. After having assumed human shape, the Nāga in question succeeded in being ordained as a monk and admitted to the monastery. The cell allotted to him he had to share with another *bhikkhu*. Now that *bhikkhu*, having arisen in the night, at dawn, was walking up and down in the open air. The serpent, who thought himself safe from discovery, fell asleep in his natural shape. When the *bhikkhu* returned, he found to his dismay that the whole cell was filled with the snake's body, his windings jutting out of the window. At his cries of distress the inmates of the convent assembled. The unfortunate Nāga was summoned into the presence of the Buddha and expelled from the monastery, as he was considered to be incapable of spiritual growth in the sacred doctrine. On this occasion the Buddha laid down the rule that no animal was to receive the ordination, and added the remarkable observation that Nāgas invariably assume their natural shape on two occasions, namely, during sexual intercourse and in sleep.

Hendrik Kern has expressed the opinion that the Nāgas are in reality water-spirits.[2] According to him they are to be regarded

[1] Mahāvagga I, 63; Oldenberg, Vinaya Piṭakam, I, 86 ff.; SBE. vol. XIII, pp. 217 ff.; H. C. Warren, Buddhism in translations, pp. 401 f. We may also compare the interesting legend related in Hiuen Tsiang's Si-yu-ki (transl. Beal, vol. I, pp. 126—133) about the Śākya prince who married a Nāga-maiden. ‚Every time he went to rest by her side, from her head came forth the ninefold crest of the Nāga.'

[2] Kern, Over den vermoedelijken oorsprong der Nāga-vereering, Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, vol. 72 (1916), pp. 395 ff. Kern admits the possibility of real ophiolatry among the aboriginal population of Southern India.

as personified forces of nature: in the first instance the snake-like, coiling rain-clouds emitting flashes of lightning — the serpents of the sky — which are transported to the lakes and pools on earth and finally are ‚confounded' with real poisonous snakes. Kern's view, thus briefly formulated, is no doubt somewhat one-sided. It emphasizes at any rate a very important aspect of Nāga worship, *viz.* the close relationship between the Nāgas and the element which in a hot country like India is of such vital significance for human and animal existence. In many a legend the Nāgas are said to haunt lakes and ponds and the sources of rivers. They are beneficial givers of rain, but, if roused to anger, they send down destructive hail-storms, and ravage the produce of the fields.

Dr. C. F. Oldham, Brigade-Surgeon of the Indian Army, has offered a totally different explanation of Nāga-worship. [1] In his opinion the Nāgas were originally not demons, but people who claimed descent from the Sun and had the hooded serpent for a totem. Takshaśilā, the Taxila of the Greeks, he says, was the chief city of the Nāga people in the north of India. Takshaka was one of their chiefs. ‚It was on his return from a raid into the country of Takshaśilā that Janamejaya, the Bhārata rāja of Indraprastha, at the instigation of the Brāhman Uttaṅka, held his serpent sacrifice. The victims, on this occasion, were the Nāga prisoners taken in the raid, who were burned alive, with Brahmanical rites, as recorded in the Mahābhārata.'

Mr. Oldham's interpretation of Nāga-worship has met with very little support. [2] In the absence of historical data, such an explanation is bound to bear a strongly subjective stamp. For our knowledge of the history of King Parikshit and King Janamejaya no sources are

[1] C. F. Oldham, The Sun and the Serpent (London 1905), pp. 30 f. and 57 f. Previously the author had published a paper in the JRAS. for the year 1901, pp. 461 ff.

[2] Prof. E. W. Hopkins, Epic mythology, p. 23, appears also to be inclined to explain the Nāgas on a euhemeristic basis. ‚Garuḍas and Tārkṣyas', he says, ‚may conceivibly have been human chieftains of the Western coast, though they scarcely present as strong a claim to euhemeristic interpretation as do their natural foes the Nāgas.' Cf. also p. 46 footnote.

available but the highly fantastic sagas preserved in the Mahābhārata. It is possible, even probable, that those sagas are ultimately based on historical fact, but an attempt to make out what that historical basis has been, is likely to produce results as fantastic as these sagas themselves.

It is certainly worthy of note that some Nāga-kings (for the serpent demons too are monarchical like most other classes of beings) bear names which are identical with those of certain royal personages in the Epic. Both in Brahmanical and Buddhist literature frequent mention is made of a Nāgarāja named Dhṛitarāshṭra. It will be hardly necessary to point out that the same name is born by the father of the hundred Kaurava princes who are the opponents of the five Pāṇḍavas.[1] Another Nāga-king who figures in the Great Epic is called Kauravya which means the scion of the Kuru-race. In the Tāṇḍya-mahābrāhmaṇa (XXV. 15) there is a passage in which a Nāga Janamejaya together with other Nāgas is said to have performed a sacrifice. If we may assume that in ancient India deceased rulers were sometimes worshipped in the form of snakes (a supposition which in itself seems quite plausible), this would present again a new aspect of serpent-worship.

From the above it is evident that there exists a great divergence of opinion amongst scholars with regard to the character of the Indian serpent-demons. Yet it might be said that each of the authorities quoted is right in a certain sense. The mistake common to them all is that of taking one special feature of serpent-worship and making it the basis of interpretation. Now it is impossible to solve the problem in such a one-sided manner. The French scholar, Auguste Barth, has rightly laid stress on the complicated character of Indian snake-worship. After a general survey of the Nāgas, he says:[2] ,These brief indications

[1] It must, however, be observed that the patronymic of the serpent-demon Dhṛitarāshṭra is Airāvata, a name by which he is frequently designated, whereas Dhṛitarāshṭra, the blind king of the Kuru race, is the son of Vyāsa by Ambikā, the widow of Vicitravīrya.

[2] Auguste Barth, The religions of India (1882), pp. 266 f.; Oeuvres, vol. I (1914), p. 230.

are enough to show that the serpent religions of India form a complex whole, and such as is not accounted for by viewing it as a simple worship of deprecation. We can distinguish in it—(1) the direct adoration of the animal, the most formidable and mysterious of all the enemies of men; (2) a worship of the deities of the waters, springs and rivers, symbolised by the waving form of the serpent; (3) conceptions of the same kind as that of the Vedic Ahi, and connected closely with the great myth of the storm and the struggle of light with darkness.'

Prof. Moritz Winternitz[1] of Prague likewise emphasizes the many-sided character of Indian snake-worship in the course of a very able and extensive article which certainly may be regarded as the most important contribution to our knowledge of the subject. It would have made a fresh treatment superfluous, if the learned author had not omitted to utilize some important sources, such as the itineraries of the Chinese pilgrims and the Kashmir chronicle Rājataraṅgiṇī. Moreover, he has lacked the opportunity of personally acquainting himself with the Indian cult of snakes in its present form.

Before commencing our account of the historical development and various aspects of Indian snake worship, there is one more point to be considered. Several writers[2] have put forward the opinion that Indian snake-worship was un-Aryan in its origin. According to them the Aryans adopted it from the Dasyus, the dark-skinned aborigines of the Peninsula. One of the chief arguments adduced in support of this view is the fact that in the Ṛig-veda, the earliest of the four Vedas, no reference to snake-worship is made. It should, however, be remembered, that the Ṛigveda-saṃhitā is a collection of some thousand hymns from which it is impossible to derive a complete idea of the civilization of those days.[3]

[1] Moritz Winternitz, Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult, Mitteil. der anthropol. Gesellschaft in Wien, vol. XVIII (1888), pp. 25 ff. and 250 ff.

[2] M. Winternitz, op. cit. pp. 262 ff. Vide also L. von Schröder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung (1887), p. 377.

[3] H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien (1903), p. 23: ‚Leben und Denken der alten Inder spiegelte sich in dieser Liedermasse nur unvollständig wider.'

In the Yajur-veda and especially in the Atharva-veda serpent-worship is referred to unambiguously. The same is true of later Vedic literature.

In this connexion it should also be noted that the mythic snake kings bear personal names which almost invariably are not Dravidian, but purely Arian. The very word *nāga*, by which the serpent demons are generally designated, is supposed to be related with the English word ,snake' and, consequently, is Indo-Germanic in its origin.

If we wish to explain Indian serpent-worship, we must start from the animal itself, which among a primitive population is so apt to be regarded as a demonic being, endowed with magical powers. The snake is unlike other animals owing to its peculiar shape and winding motion. The latter peculiarity is expressed in a number of synonyms by which the snake is designated in Sanskrit literature.[1] The use of such expressions is, no doubt, largely to be accounted for from taboo notions. We may note the curious expression *datvatī rajjuḥ* ,the toothed rope' found in the Atharva-veda (IV, 3, 2). In addition to these most conspicuous properties, the snake possesses other strange features such as a forked tongue (of which the Mahābhārata offers a mythic explanation) and the periodical casting off of the skin which is referred to in Vedic literature.[2] In ancient India too there evidently existed the belief that this casting off of the old skin meant a renewal of life. In a Brāhmaṇa text which is quoted by Winternitz it is said: ,For this reason the snakes cast off their old skin, for they have conquered death.'

Above all things it is the deadly poison of certain snakes that causes the whole species to be looked upon as demoniacal creatures which are to be dreaded and to be propitiated. There is an Indian proverb which says: ,Even a great man is not worshipped, as long

[1] The Amarakośa (I, 8, 6—8) contains no less than twenty-five synonyms for a snake, including the words *bhujaga*, *bhujaṃga*, *bhujaṃgama*, *bhogin*, *pannaga*, which are often met with in literature.

[2] Tāṇḍya-mahābrāhmaṇa XXV, 5.

as he has not caused some calamity: men worship the Nāgas, but not Garuḍa, the slayer of Nāgas.'[1]

From modern statistics it is evident how great a mortality is caused by snakes among the native population of India. In the year 1919 more than 20.000 persons fell victims to snakes, whereas only 2637 were killed by other animals. We may safely assume that at a time when a large part of the country was still covered with jungle the snake danger was even much greater than it is now. It will, therefore, cause no surprise that among ‚the Eight Dangers' enumerated in Buddhist writings we find ‚the danger from the disturbance of Nāgas' (*Nāga-saṃkshobha-bhaya*).[2]

Although we may safely assume that Indian ophiolatry had its first cause in the dread inspired by the poisonous reptiles, we find in the earliest sources the real serpents mentioned side by side with mythic snakes which haunt not only the earth, but also the sky and the upper region. To the native mind these imaginary monsters possessed no doubt as much reality, as the creeping things of the earth which constantly endangered their lives.

In this connexion let me quote the following passage from the Yajur-veda.[3]

‚Homage be to the snakes whichsoever move along the earth. Which are in the sky and in heaven, homage be to those snakes. Which are the arrows of sorcerers and of tree-spirits, and which lie in holes, homage be to those snakes. Which are in the brightness of heaven, which are in the rays of the sun, which have made their abodes in the waters, homage be to those snakes.'

[1] Otto v. Böhtlingk, Indische Sprüche[2] (1870), vol. I, p. 7, no. 39.

[2] Lalitavistara (ed. Lefmann), p. 442. The term Nāga may also be taken in the sense of ‚an elephant'. In plastic representations of ‚the Eight Dangers' both the snake and the elephant are shown. Cf. Burgess, Buddhist Cave Temples (1883), p. 51, pl. XXIII, fig. 3. It deserves notice that in the list of the Lalitavistara the Nāgas are mentioned between Devas and Yakshas, so that evidently snake-demons are meant.

[3] Maitrāyaṇī-saṃhitā II, 7, 15; ed. L. v. Schröder, vol. I, p. 97.

It is especially the Atharva-veda in which numerous interesting references to the snakes occur. It is well known that this Veda consists largely of magical spells. Several of them are charms resorted to in order to avert the danger of snakes. The method followed is twofold. On the one hand, the object is to propitiate the snake-demons and to solicit their protection against their own tribe. On the other hand, charms are wielded against the snakes in order to counteract their magical power and, if possible, to destroy them. Very expressive is AV. VI, 56:[1]

‚Let not the snake, O gods, slay us with our off-spring, with our men; what is shut together may it not unclose;[2] what is open may it not shut together: homage to the god-people.
Homage be to the black [snake], homage to the cross-lined, homage to the brown constrictor, homage to the god-people.
I smite thy teeth together with tooth, thy (two) jaws together with jaw, thy tongue together with tongue, thy mouth, o snake, with mouth.‘

The four terms *asita* (‚black‘), *tiraścirāji* (‚cross-lined‘), *svaja* (‚adder‘?) and *babhru* (‚brown‘) which occur in verse 2 are commonly explained as denoting certain extant species of snakes.[3] I feel inclined, however, to take them in the sense of personal names of snake-demons which apparently are associated with the four quarters of the sky. In the Atharva-veda such a group of four is often invoked, although under different names. But this is a question which it would be out of place to insist upon in the present paper.

Let me only point out, that in Buddhist literature we meet with a snake charm of a very early date in which four tribes of snake-kings (*ahirājakulāni*) are mentioned.[4] It runs as follows:

[1] I follow Whitney's translation (Harvard Oriental Series, vol. VII), first half, p. 323.

[2] According to the commentator, the expressions ‚open‘ and ‚shut‘ refer to the snake's jaws. [3] Heinrich Zimmer, Altindisches Leben, pp. 94 f.

[4] Cullavagga V. 6; Oldenberg, Vinaya Piṭakam, vol. II, p. 110; SBE., vol. XX, p. 76; Jātaka (ed. Fausböll), vol. II, p. 145, vs. 101; The Jātaka, vol. II (transl. by Rouse), p. 101. The English translator too takes the words *Virūpakkha* etc. as indicating kinds of snakes.

Virūpakkhehi me mettaṃ. mettaṃ Erāpathehi me, Chabyāputtehi me mettaṃ, mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca ,I love Virūpakkhas, the Erāpathas I love, I love Chabyāputtas, the Kaṇhāgotamakas I love.'

Now it is noteworthy that Virūpakkha and Erāpatha are not only the names of two Nāgarājas, but in Buddhist mythology they figure also as the *lokapālas* of the Western and Eastern region respectively.

In the charm from the Atharva-veda quoted above the snakes are twice invoked under the name of *devajana,* lit. ,god-people'. Elsewhere (AV. VIII, 8, 15) they are named together with Gandharvas and Apsarases, Devas, Yakshas or gnomes (*puṇyajana*) and Manes (*pitaras*). In another hymn (AV. XI, 9, 24) we meet with a similar enumeration of supernatural beings, comprising also tree spirits (*vanaspati* and *vānaspatya*) and herbs (*oshadhi* and *vīrudh*).

The Grihyasūtras contain an account of the Sarpabali, the annual rite, which has the twofold purpose of honouring and warding-off the snakes. As the subject has been dealt with at great length by Prof. Winternitz, we may refer the reader to his able article. The only point I wish to note here is the time for which the serpent rite is prescribed: it is the rainy season. This circumstance is not very difficult to explain. It is during the rains that the snakes, driven out of their holes by the water, seek a refuge in the dwellings of men. At that time of the year the danger of snakes is greatest.

Does not this observation also help us to understand the close relationship which popular belief has established between the snake and the water? As we have seen above, Barth and Kern assume that it is the capricious shape of the clouds and the winding course of rivers and rivulets which would have led the popular imagination to identify them with serpents. I do not wish to deny the possibility of such a poetical vision which can be exemplified by means of passages from Sanskrit literature. But the popular belief in question is perhaps to be accounted for not so much from such poetical conceptions as from a quasi-rational relation which the primitive mind is wont to establish between two simultaneously observed phenomena. From the fact that the snakes regularly make their appearance at the commence-

ment of the rainy season it may have been wrongly concluded that the advent of the rains was due to the magical power of those reptiles.

If now we pass on from Vedic to epic literature, we turn our attention in the first place to the opening book of the Mahābhārata, called Ādiparvan, which is singularly rich in myths and sagas relating to the Nāgas. They are grouped around the story of the serpent sacrifice[1] instituted by King Janamejaya which has already been briefly referred to above.

Here we meet with the myth of the origin of the Nāgas.[1] They are the sons of Kadrū (‚The Tawny One') whom Winternitz explains as a personification of the Earth, whereas Barth takes her to be the personified Darkness.[2] Her sister Vinatā (‚The Bent One')—the goddess of Heaven according to Winternitz—became the mother of two sons: Aruṇa, the charioteer of the Sun-god, and Garuḍa, the giant-bird, who was to become the carrier of Vishṇu.

The enmity between the Nāgas and their cousin Garuḍa is a favourite theme in Indian literature and art.

The two sisters Kadrū and Vinatā, thus the story continues,[3] laid a wager which the former won fraudulently. Those of her sons who had refused to be partners in the fraud, the serpent-mother cursed: they were to perish in the fire of King Janamejaya's sacrifice. The immediate cause of the serpent sacrifice was the violent death of Janamejaya's father, Parikshit.[4] While engaged in hunting, that king imprudently offended a Brahmanical ascetic who had taken a vow of silence and consequently made no answer to the king's question. Incensed by anger Parikshit flung a dead snake round the shoulders

---

[1] Mahābhārata (Bombay ed.) I, adhy. 16. The story is found in Abrahamus Rogerius' Open deure tot het verborgen Heydendom (Leiden 1651), pp. 127 sqq. In Prof. W. Caland's edition (The Hague 1915), pp. 100 sqq. The Dutch author calls the two sisters ‚Kaddrouwa Winneta' and ‚Diti'.

[2] M. Winternitz, Das Schlangenopfer des Mahābhārata (Prag 1905), p. 5, n. 7. A. Barth, Religions of India, p. 265; Oeuvres, vol. I, p. 229. The identification of the sisters Kadrū and Vinatā with Earth and Heaven respectively is actually made in the Suparṇākhyāna (II. 1). Cf. Jarl Charpentier, Die Suparṇasage (1922), p. 209.

[3] MBh. I, adhy. 20—23.

[4] MBh. I, adhy. 40—43. Also adhy. 49—50.

of the hermit who remained unmoved. But his youthful son, on hearing what had happened, struck the king with his curse: on the seventh day Takshaka, the lord of snakes, was to guide him to the abode of Yama, the god of death. Notwithstanding all precautions taken by the king, the Brahmin's curse took effect. At the end of the seventh day, when the sun had almost set, the king ate a fruit in which Takshaka had hidden himself in the shape of a little worm. Suddenly, the Nāga assumed his real form, enveloped his victim with his coils, and bit him. The burning poison of the snake-king caused the palace to be consumed in a blazing fire, and Parikshit fell, as if struck by lightning.

In the present paper it would be out of place to render the numerous Nāga stories contained in the Ādiparvan and in the further cantoes of the Mahābhārata. As the gigantic poem undoubtedly incorporates elements of varying date, it is evident that the snake sagas it contains, do not all belong to the same period. But in those stories which may be reckoned among the earlier portions of the epic, it will be seen that the Nāgas clearly appear in their original serpent character. This is true in particular with regard to that remarkable prose passage, the Paushyaparvan, which in its style bears such a pronounced archaic stamp. Here the Nāgas are pre-eminently mordacious serpents, Takshaka who plays such a prominent part in these stories being their most typical representative. By his fiery bite a banyan tree is reduced to ashes. But more powerful than the venomous serpent-demon is the Brahmanical priest skilled in magic and incantations.

It is interesting to find that in certain cases the Nāga's bite may be beneficial; it acts as an antidote. It is related that Bhīmasena the second son of Pāṇḍu, when a boy, was poisoned by his jealous cousin, Duryodhana. The latter, having mixed *kalakūṭa* poison in his food, throws him into the Ganges, after he had become rigid like a corpse. Bhīma's bulky frame, sinking rapidly down to the bottom of the river, falls heavily amidst the Nāga children, whom his weight threatens to crush. The Nāgas start biting him, but their animal poison destroys the action of the vegetable poison which had overwhelmed him. On recovering consciousness, he starts defending himself vigorously

against his assailants. Finally he is taken to the serpent-king Vāsuki and at the latter's command treated to an elixir which imparts to him the strenght of a thousand Nāgas and renders him invincible in battle.[1]

As another instance I may quote the well-known tale of King Nala who, being possessed by the evil spirit Kali, is freed by the bite of the Nāga Karkoṭa.

The Nāgas can assume various forms. Takshaka appears at one time as a naked mendicant, at another as an old Brahmin, and on a third occasion as a little worm. But his proper shape is that of a snake. When he has robbed the Brahmin Uttaṅka of a pair of ear-rings and the latter pursues him and is about to seize him, he assumes his own form and disappears in a fissure in the earth.

The snake world, the Nāga-loka, is in the nether regions whither Uttaṅka penetrates with the assistance of Indra. It is described as a delightful abode, abounding in magnificent palaces and pleasure-houses. The belief in a subterraneous abode of the Nāgas is not difficult to explain. It arose no doubt from the snakes suddenly disappearing in the holes they occupy in the earth. We have had occasion to note another very common belief which holds that the Nāgas inhabit lakes and ponds and the sources of rivers. Even the ocean is described as the abode of Nāgas (*nāgānām ālayam*).

The Nāgas may adopt yet other forms besides those of men and beasts. After the Nāgas had been cursed by their mother, they held council in order to devise means to frustrate the serpent sacrifice of King Janamejaya. Some of them said: ‚Let us change ourselves into thunderclouds and extinguish the sacrificial fire by means of showers of rain.‘

In this connexion we may call attention to the remarkable hymn addressed by the Brahmin Uttaṅka to the Nāgas. It is found in the Paushyaparvan. In this hymn the Nāgas ‚that have Airāvata for their king‘, are likened to ‚streaming thunder-clouds accompanied by lightning and urged by the wind‘.

---

[1] Mahābhārata (Bombay) I, adhy. 128.

When the great battle of Kurukshetra had been raging for several days, there was a terrible encounter between Arjuna and Karṇa, the great hero of the Kauravas.[1] Now when by the violent concussions of chariots, horses and elephants the earth split asunder, the Nāga Aśvasena, the son of Takshaka, who was sleeping in the Nether World, woke up. As he had a feud with Arjuna dating from the conflagration of the Khāṇḍava Forest, he resolved to have his revenge. So he assumed the shape of an arrow and entered Karṇa's quiver. Karṇa laid the flaming Nāga-arrow on his bow, but with the aid of Kṛishṇa the Pāṇḍava hero avoided the deadly shot. The Nāga only consumed Arjuna's golden diadem by his fiery poison. Then he returned to Karṇa and spoke to him: ‚You have shot me without aiming, Karṇa, thus I have not been able to cut off Arjuna's head. Now quickly shoot me again after aiming well, and I shall slay him who is your enemy and mine.' But the noble Karṇa answered: ‚Not by resorting to another's strength, o Nāga, does Karṇa strive for victory in battle. I will not use twice the same arrow, o Nāga, even though I had to slay a hundred Arjunas.' Then the Nāga assumed his own form and he came like a flaming meteor, dropping from the sky. Arjuna saw him and with six pointed arrows he pierced his body so that he dropped dead on the earth.

In one of those cantoes which belong to the younger strata of the Great Epic we meet with a Nāga who greatly differs in character from the venomous serpents of the Ādiparvan. At the end of the largely didactic Śāntiparvan there is a story of a wise and virtuous Nāga who lived on the bank of the Gomatī and was wont to draw the one-wheeled chariot of the Sun-god. It is curious here to find a Nāga in the service of Sūrya, whereas in the ancient myths the Sun is hostile to the Nāgas, whose element is the water and whose season is the time of the rains. But it is still more surprising to find this Nāga Padmanābha described as ‚diligent in his studies, accomplished in asceticism and self-control, of excellent moral behaviour, pious in the works of sacrifice, a master in bounty and patience, of good

[1] Mahābhārata (Bombay) VIII, adhy. 90.

character, a lover of truth, free from envy, kind in speech, mindful of former benefits, not quarrelsome, rejoicing in the welfare of other beings and born from a race as pure as the waters of the Ganges‘. This Nāga, who urges his Brahmin guest to adopt the ascetic life, embodies, as it were, the priestly ideal of the pious hermit.[1]

It would, however, be wrong to infer that the type of the pious and virtuous Nāga exclusively belongs to a later period of a more advanced culture. In the ancient myths of the Ādiparvan we meet with such a Nāga.[2] It is Śesha, who among the Nāgas is the same that Vibhīshaṇa is among the Rākshasas. When the Nāgas were cursed by their mother Kadrū, Śesha secluded himself from his brothers and practised austerities. Brahmā noticed him, emaciated by asceticism and wearing the hermit's matted hair and bark garment. When Brahmā questioned him regarding the aim of his austerities, Śesha answered that he refused to dwell together with his brothers, who envied and hated each other as well as their cousin Garuḍa. Then Brahmā granted him a boon and Śesha chose that his mind might ever rejoice in righteousness, tranquillity and asceticism. Pleased with so great devotion, Brahmā enjoined Śesha to bear the earth. From that moment Śesha carries the earth on his head, enveloping her with his endless coils.

The serpent Śesha or Ananta (‚the Endless One‘), as far as I know, is not mentioned in Vedic literature. Yet the idea of the world-serpent carrying the earth belongs undoubtedly to a primitive state of mind. It has its parallel in the ‚Miđgarđsormr‘ of Norse mythology, the great world-snake which lies in the sea, engirding the whole earth.

Besides carrying the earth, Śesha has yet another function, probably due to a later development, which is mentioned in Pauranic writings. Here we find him associated with Vishṇu. It is a well-known Indian conception that the world is periodically created and re-absorbed by the deity, so that a period of divine action is followed by a period of divine rest. Now during his inactivity Vishṇu, conceived as the supreme deity, is supposed to sleep in the midst of the waters

[1] Mahābhārata (Bombay) XII, adhy. 356—364.

[2] MBh. I, adhy. 36.

of the Ocean and to rest on the coils of Śesha. In this position Vishṇu is described by Kālidāsa in a famous passage of the Raghuvaṃśa (XIII, 6).

Vishṇu ‚resting on Śesha' (*Śesha-śāyin*) is a favourite theme of Indian art. He is shown reclining on the couch formed by the windings of the Nāga whose polycephalous hood forms a canopy over the god's head. An early example is found in one of the cave-temples of Māmallapuram on the coast of Coromandel. Another remarkable instance is the beautiful relief in the Gupta temple of Deogaṛh in Bundelkhaṇḍ.

Baladeva, the elder brother of Kṛishṇa is believed to be an incarnation of Śesha, and on his death a white snake was seen issuing from his mouth and hurrying towards the ocean, where he was received by other famous Nāgas. Hence images of Baladeva are distinguished by a snake-hood.[1]

Śesha is often extolled as the chief among all serpents, but more frequently it is Vāsuki who figures as the serpent-king. It is curious that in the Bhagavadgītā (X, 28—29) both are mentioned side by side, Vāsuki apparently being considered as the first among the snakes (*sarpa*) and Ananta as the chief of the Nāgas. It is, however, questionable whether the poet intentionally mentions snakes and Nāgas as two distinct classes of beings. In other passages of the Epic it is Vāsuki who is called the head of the Nāgas.

Side by side with the Nāgas, the epics often mention their female counterparts—the Nāgīs. As is generally the case with the wives and daughters of supernatural beings, the Nāgīs are supposed to be creatures of uncommon beauty. Not unfrequently in Indian literature we meet with love-stories of heroes and Nāga-maidens. A well-known instance of such a connexion is the love of Arjuna and Ulūpī, told in the Mahābhārata.[2] She was the daughter of the serpent-king Kauravya and dwelt in the Ganges near Gaṅgādvāra. The son born from their union, Irāvant by name, was bred in the Nāgaloka

[1] MBh. (Bombay) I, 67, 152 and XVI, 4, 13.

[2] MBh. (Bombay), I, adhy. 214.

among his mother's relatives. But, when grown up, he offered his father his services and finally he was killed in the great battle.

During the historical period there have been several dynasties of Indian kings who boasted descent from a Nāga or Nāgī. This was the case with the Pallavas, who ruled in Coromandel for nearly five centuries, and also with the ruling house of Campā in Further India.

If now we turn our attention to Buddhist literature, there will again be ample reason to observe how large a place the serpent-demons must have occupied in the mind of the Indian population. In those numerous legends which relate to the life of Śākyamuni, the Nāgas figure very prominently. These Nāgas vary considerably in appearance and character: sometimes they are fierce and malicious, sometimes kind and beneficial. But in one respect all these stories agree. Their tendency obviously is to show that the wise and benign master has power over all the thousands of dreadful serpents which inhabit the earth and the sky.

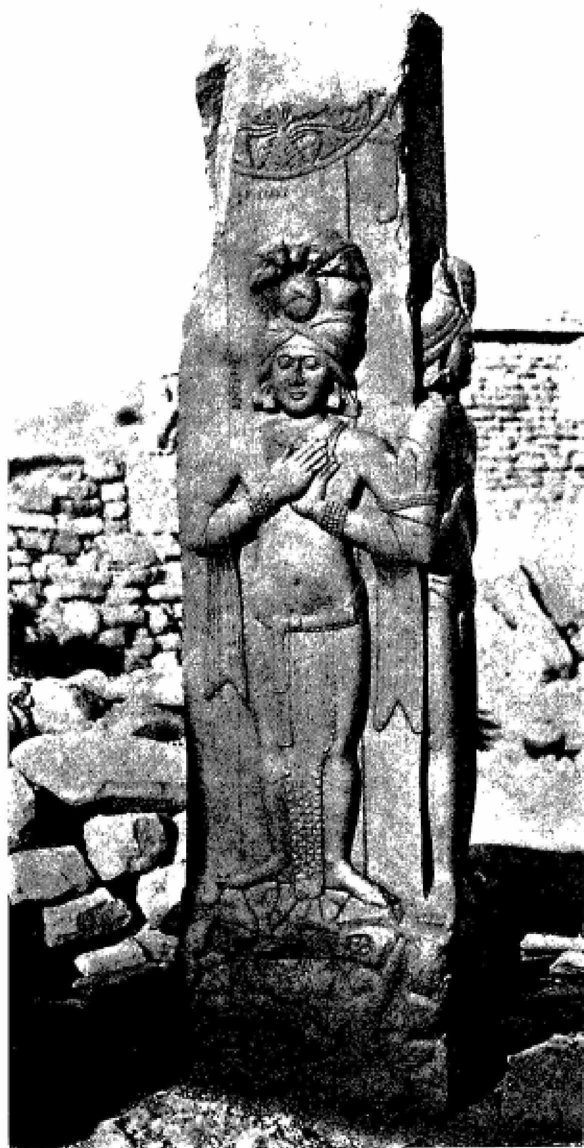
At the birth of the future Buddha it is related that the two Nāga kings, Nanda and Upananda, showed themselves ‚half-bodied' in the air and, producing two streams of water, cold and warm, showered them over the new-born Bodhisattva.[1] In close agreement with the text we find the two Nāgas figured in sculptures of the Gupta period, only the upper half of their body being visible. They are human in appearance but characterized by the snake-hood over their head. Each of them holds a jar of water which he pours out over the head of the infant Bodhisattva.[2] In the earlier sculptures of the Kushāṇa period, covering the first three centuries of the Christian era, the scene is treated in a less artistic manner. Here the Nāgas issue forth from two masonry wells and raise their hands in adoration towards the little Bodhisattva in the centre.[3]

Far more important than Śākyamuni's natural birth is his spiritual birth (in Buddhist scripture it is indicated by the name of

[1] Lalitavistara (ed. Lefmann), vol. I, pp. 83 f. and 93.

[2] Foucher, Art gréco-bouddhique du Gandhāra, vol. I (1905), p. 309, fig. 209.

[3] Annual Report ASI. for 1906—07, p. 152, pl. LIII *a*.



Nāgarāja from the railing of Bharhut.

Sambodhi or Mahābodhi), whereby he became the Buddha ,the Enlightened One'. That great event, which according to tradition must have taken place under the sacred fig-tree of Gayā, is the centre of numerous legends which are favourite subjects of literature and art. The Master's march towards the sacred tree is described as a triumphal march in which a host of heavenly beings accompany him. The Nāga king Kālika also makes his appearance and in a hymn of praise extolls the virtues of the great sage who is about to acquire supreme wisdom. Whereas in the Paushyaparvan we saw a Brahmin sing the praises of the Nāgas, it is here a Nāgarāja who raises a laudatory hymn in honour of the Buddha.

In the beginning portion of the Vinaya-piṭaka, one of the three main divisions of the Tipiṭaka, the Pali canon of the Southern Buddhists, there are two undoubtedly very early legends in which Buddha is brought face to face with a Nāga. In the one case the attitude of the Nāga is friendly, in the other it is hostile; but both illustrate the Master's superiority over the snake tribe.

We read[1] that after having attained Enlightenment, the Buddha spent seven weeks at various places in the vicinity of the Bodhi-tree. At the end of the second week he betook himself to the Mucalinda-tree and sat cross-legged at the foot of that tree during seven days, enjoying the bliss of emancipation. Now at that time a great cloud appeared, out of season, and for seven days it rained and there blew a cold wind. Then Mucalinda, the serpent-king, issued forth from his abode and, enveloping the body of the Blessed One seven times with his windings, kept spreading his large hood over the Master's head. Now at the end of those seven days the serpent-king Mucalinda, seeing the sky clear and free from clouds, loosened his windings from the body of the Blessed One and, changing his own appearance into that of a Brahmin youth, stood before the Lord and, raising his joined hands, did him reverence.

---

[1] Mahāvagga I, 3; Vinaya Piṭakam (ed. Oldenberg) vol. I, p. 3; SBE. vol. XIII, p. 80; H. C. Warren, Buddhism in translations, p. 86.

In the story here briefly rendered it is a point of interest that evidently there is some connexion between the Nāga Mucalinda and the tree of the same name under which Buddha was seated. May we assume that in the present instance the Nāga figures as a tree spirit? Such an assumption is all the more plausible as in a Buddhist birth-story, the Mahāvāṇija-jātaka (it is no. 493 of the great Pali collection) we read of a huge banyan tree which is haunted by Nāgas.[1]

The scene of the Nāga sheltering Buddha lends itself admirably for plastic rendering. Yet in the art of India proper there are only a few examples of this subject. Earliest in date is a sculpture from Sanchi[2], which shows the Mucalinda-tree garlanded, and in the foreground the Nāga in the shape of a human being wearing a five-fold snake-hood. The Buddha's presence is only indicated by an empty seat in front of the tree. A later example known to me is a relief from Sārnāth, belonging to the mediaeval period.[3] In the ancient art of Further India several excellent specimens of this subject may be found.

The other Nāga story of the Mahāvagga[4] refers to the conversion of the Kassapas. It is related that, after having preached his doctrine for the first time in the Deer Park at Benares, the Buddha returned to Uruvelā, which had been the scene of his spiritual struggle and victory. At that time there lived at Uruvelā three Brahmanical ascetics, the brothers Kassapa, who were the chiefs of some hundreds of hermits. Now the Buddha wished to win these adherents of the old faith for his new doctrine. This he accomplished by means of a series of miracles showing his superiority not only over the elements but also over the ancient gods. So he went to the hermitage of Uruvelā-Kassapa (such was the name of the eldest brother) and spoke to him: ‚If it is not disagreeable to you, Kassapa, let me spend one night

[1] Jātaka (ed. Fausböll) vol. IV, pp. 350 ff.

[2] Catalogue of the Museum of Archaeology at Sanchi (1922), p. 21, no. A. 15, plate VIII. The sculpture must have belonged to the east jamb of the south gateway. Buddha on the snake is also portrayed at Amarāvatī and Ajaṇṭā.

[3] Annual ASI. for 1904—05, p. 85, pl. XXX *b*; Catalogue of the Museum of Archaeology of Sārnāth, p. 247.

[4] Mahāvagga I. 15; Vinaya Piṭakam vol. I, pp. 24 f. SBE. vol. XIII, pp. 118 ff.

in the room where your sacred fire is kept.' ,It is not disagreeable to me,' Kassapa answered, ,but there is in it a savage serpent-king of great magical power, a dreadfully venomous snake; let him do no harm to you.' The Buddha repeated his request a second and a third time, and at last Kassapa conceded. Then Buddha entered the fire-room. Now the Nāga, seeing him enter, became annoyed and sent forth a cloud of smoke. The Buddha resolved to subdue the serpent without hurting him. As the Nāga spat fire, the Buddha too emitted flames, so that the fire-room looked as if it were burning and blazing. The fire of the Buddha proved more powerful than that of the dragon, and at the end of the night Buddha showed Kassapa the Nāga whom he had caught in his alms-bowl.

This event too of the Buddha's career we find sculptured in one of the panels of Sānchi.[1] As was usual in the ancient school of Central India, the figure of the hero of the scene has been left out, his presence being only indicated by an empty seat. Over it the five-headed Nāga is plainly visible. Apart from those five heads, the serpent demon is shown here in his natural animal shape. The same is the case in the Graeco-Buddhist school of Gandhāra,[2] where the victory of the Buddha over the Nāga of Uruvelā is a favourite theme. In the numerous examples the Nāga invariably has the appearance of a snake. The sculptured representations are indeed in close agreement with the ancient legend of the Tipiṭaka in which the anonymous Nāga in the fire-room preserves to the end the character of an animal.

It is interesting to compare with this legend another story of a contest between the Buddha and a Nāga ending with the latter's submission. It is a story of a much later date, as it is not found in the Buddhist Canon but in the itinerary of the Chinese pilgrim Hiuen Tsiang, which is such an invaluable source for our knowledge of ancient India during the seventh century.

---

[1] Grünwedel, Buddhist Art in India, pp. 61 ff., fig. 35; A. Foucher, The beginnings of Buddhist Art, pp. 97 f., pl. IX, 1.

[2] A. Foucher, Art gréco-bouddhique du Gandhāra, vol. I, pp. 447 ff. The Peshāwar Museum contains more than a dozen representations of this scene.

As the pilgrim had chosen the overland route across the deserts of Turkestan and the mountains of Afghanistan, he reached first of all the frontier province Gandhāra, roughly corresponding to the present Peshāwar district. Here Buddhism must have greatly flourished during the early centuries of the Christian era. This is evident from the numerous ruins of convents and sanctuaries, which once were decorated with a wealth of sculpture betraying a marked Hellenistic influence. But in this country the ancient cult of the Nāgas existed side by side with Buddhism. In the neighbouring Swāt valley an inscribed stone has been found recording the construction of a cistern ,in honour of all snakes' by a certain Theodore, the son of Dati.[1] The donor, as may be inferred from his name, must have been a Greek or, at least, a man of Greek descent. The inscription is dated on the 20 th day of the month Śrāvaṇa of the year 113. Śrāvaṇa is the first month of the rainy season.

While travelling through Gandhāra, the Chinese pilgrim Hiuen Tsiang relates a legend[2], located in the same valley in which that curious Graeco-Indian inscription has come to light. The source of the Swāt-river (its ancient name was Suvāstu) was inhabited by a fierce Nāga, Apalāla by name, who in his angry moods was wont to cause disastrous floods, which destroyed the produce of the earth. Buddha was moved with compassion for the people of the country, who where afflicted with this calamity. So he resolved to convert the wicked dragon and betook himself to the abode of Apalāla. Then Buddha's satellite, Vajrapāṇi (,the Bearer of the Thunderbolt') struck the rock with such force that the Nāga king terrified came forth and paid him reverence. Hearing the preaching of the Law by Buddha, his heart became pure and his faith was awakened. The Master forthwith forbade him to injure the crops of the husbandmen. Whereupon the dragon said: ,All my sustenance comes from the fields of men;

[1] G. Bühler, Ind. Ant. vol. xxv (1896), pp. 141 ff. and Wiener Zschr. f. d. Kunde des Morgenlandes vol. x (1896), pp. 55 ff. E. Senart, JA. 9th series, vol. xiii (1899), pp. 531 ff.

[2] Hiuen Tsiang, Si-yu-ki (transl. Beal), London 1884, vol. I, pp. 122 ff.



Submission of Apalāla. Gandhāra Sculpture, Calcutta Museum.

but now, grateful for the sacred instructions I have received, I fear, it will be difficult to support myself in this way; yet pray let me have a gathering in every twelve years. This the Buddha permitted. Therefore every twelve years there is a calamity from the overflowing of the White River.

If we compare this legend with the ancient tale of the savage Nāga in the fire-room of the Kassapa brothers, it will be observed how the fire-spitting monster of Uruvelā differs materially from Apalāla, the Nāga of the Swāt river. The latter is, no doubt, a fierce and dangerous creature, but the Buddha has little difficulty in subduing and converting him. Besides, he does not show any characteristics of a serpent; he is essentially a water-sprite, inhabiting the source of the Swāt. In that capacity he can cause harm, not by serpent-poison or magic fire.

It can be no matter of surprise that in the Graeco-Buddhist school of Gandhāra the local legend of Apalāla's conversion was a very favourite theme.[1] In the sculptures representing this scene we see the Nāgarāja, usually accompanied by one or more female Nāgas—all in human shape but distinguished by the serpent-hood—issuing forth halfway from the water and raising their hands to the Buddha, in token of adoration. The sculptors of Gandhāra, unlike their brethren of Central India, did not scruple to introduce the figure of the Buddha in scenes relating to his life. His satellite, Vajrapāṇi, is shown in the act of beating the rock with his thunderbolt.

Among the later works of Sanskrit literature there is one possessing a special interest in connexion with the present subject. It is the famous chronicle of Kashmir, the Rājataraṅgiṇī, completed by the Brahmin Kalhaṇa in the year 1150.[2] It is the last great work produced by Sanskrit literature during the Hindu period. The author has set

[1] A. Foucher, Art gréco-bouddhique du Gandhāra, vol. I. pp. 544 ff., figs. 270—275.

[2] Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī or Chronicle of the Kings of Kashmir, edited by M. A. Stein, Bombay 1892. In rendering the legends relating to the Nāgas contained in Kalhaṇa's work, I have freely used Sir Aurel Stein's excellent translation (Westminster 1900).

himself the task of describing the history of the kings who had succeeded each other on the throne of Kashmir. Although Kalhaṇa's work was meant in the first place to be a Kāvya, or poetic composition, the writer shows in it a remarkable historical sense. This is particularly manifest in the eighth or last book of his great work, in which Kalhaṇa describes the history of his own time. His account of the earlier history of Kashmir contained in the previous books is largely mixed up with legendary lore. This circumstance we have little reason to deplore for in this manner Kalhaṇa's work has preserved many a local legend of great charm and interest.

From more than one passage in Kalhaṇa's chronicle it is obvious that in the Happy Valley the Nāgas were eminently popular deities. The people of Kashmir had indeed good reason to hold them in veneration. For here too they were the water-spirits, inhabiting lakes and sources, who, when duly propitiated, granted timely rain for the crops. But, when roused to anger, they caused hail-storms, heavy snow-fall and disastrous floods. Up to the present day the word *nāg* is used in Kashmir to indicate the source of a river or rivulet.

At the outset of his chronicle[1] the author relates that the land of Kashmir was protected by Nīla, the Lord of all Nāgas, who had his abode in the main source of the Vitastā. This river, the Hydaspes of classical authors, flows through the broad and fertile valley which a French author of the 17 th century has very appropriately styled ‚le Paradis terrestre des Indes.‘

In his account of one of the early rulers of Kashmir, Jalauka the son of Aśoka (here we meet with the name of the great Buddhist emperor of India) Kalhaṇa relates that he used to be carried by a Nāga, who out of kindness did not allow him to ride in stages with horses. The same king, so the story says, entered the lakes of the Nāgas by arresting the water, and dallied with the beauteous Nāga-maidens.[2]

Love affairs between mortals and the spirits of the water occurred in Kashmir too. The most illustrious among the dynasties which

[1] Rājat. I, 28. [2] Rājat. I, 114 and 111.

ruled over that country (its history is given in the fourth book of the Rājataraṅgiṇī) claimed the Nāga Kārkoṭa as its progenitor.[1] One of the kings of this dynasty was Lalitāditya, best known as the founder of the temple of Mārtaṇḍa, which is generally considered the most striking object of ancient Hindu architecture in the Valley.

In the days of Abhimanyu I, thus Kalhaṇa relates,[2] the Buddhists, headed by Nāgārjuna, became all-powerful and those enemies of tradition (*āgamadvishaḥ*) cut off the rites prescribed in the Nīla-purāṇa. Now when the prescribed customs were neglected and the oblations omitted, the Nāgas, not receiving their due offerings, caused the destruction of the people by sending down heavy showers of snow. So deep was the snow that, during the six months of the cold season, the king had to reside in Darvābhisāra, the country in the lower hills between the Vitastā and Candrabhāgā rivers. Fortunately, through miraculous influence, the Brahmins who offered the customary oblations (*bali-homa*) escaped imminent death, whereas the wicked Buddhists perished. Then a certain Brahmin, Candradeva by name, a descendant of Kāśyapa, practised austerities to propitiate Nīla, the Lord of the Nāgas and the warden of the land. Nīla showed himself to him, revealed anew the rites prescribed in his own Purāṇa and removed the calamity of excessive snow. The next king, Gonanda III, re-established the pilgrimages and sacrifices in honour of the Nāgas. In this manner the valley of Kashmir, thus the story ends, was freed not only from the evil of excessive snow but also from the plague of the Bhikshus.

One of the most interesting ancient legends preserved in the Rājataraṅgiṇī is the story of the destruction of the town Narapura, which Kalhaṇa relates in the first book of his chronicle.[3]

Once upon a time Kashmir was ruled by a king, named Nara. On the sandy bank of the Vitastā he built a town, which surpassed even Kubera's town by its wealth. In a neighbouring grove there was a pond of limpid and sweet water, the habitation of the Nāga Suśravas. Once it happened that a young Brahmin, Viśākha by name,

---

[1] Rājat. III, 529. Cf. Stein's translation vol. I, pp. 86 f.

[2] Rājat. I, 177—184. [3] Rājat. I, 203—274.

who was fatigued by a long march, took rest on the bank of that pond in the shade of a tree. When he had refreshed himself and started eating his porridge, he heard the sound of earrings and noticed two sweet-eyed maids, wearing blue cloaks, who had stepped forth from a cluster of creepers. When again taking a furtive glance, he saw the lotus-eyed ones eating the pods of wild pulse. ‚O, shame, such food for such beauty.‘ Thus he thought and invited them to partake of his meal. Then in courteous speech he asked them who they were and how it was that they had no better food than tasteless grass. One of the girls answered that they were the daughters of the Nāga Suśravas. As to the cause of their poverty, he should ask their father. Him he could meet at the great annual festival (*yātrā*) of Takshaka, where he would recognize him by his hair-tuft dripping with water. Then the two Nāga-maidens suddenly disappeared.

When in due time the great festival of Takshaka had come, frequented by dancers and strolling players, and thronged by crowds of pilgrims, the young Brahmin too, attracted by curiosity, came and moved among the spectators. Then he came face to face with the Nāga Suśravas whom he recognized by the token which the girls had indicated. His daughters, who were standing by their father's side, had previously announced him. In the middle of their discourse, when the Brahmin questioned him about the cause of his misfortune, the Nāga made answer: ‚That ascetic there whom you see seated at the foot of the tree, that is the field-guard who drives us to despair. As long as the fresh crop is not touched by those who watch the fields with their spells, the Nāgas too may not touch it. That one there does not eat it, and under that rule we are ruined.‘ The Brahmin promised the Nāga his assistance, and at last he succeeded in secretly dropping fresh corn into the food-dish of the field-guard. As soon as the latter took the food, the Nāga at once carried off the abundant harvest by sending down hail and heavy rain.

Out of gratitude the Nāga gave his younger daughter Candralekhā in marriage to the Brahmin, together with great wealth. For a long time the young couple lived in undisturbed happiness and in

never-ceasing festivities. Then it happened that the beauty of the Nāga-daughter, the fame of which had spread to the court, excited the passion of the king. He alarmed the fair lady by sending messengers to seduce her, and, when she was not to be gained, he had the impudence to ask her from her husband, the Brahmin. Being repulsed more than once, he at last sent soldiers to carry her off by force. But while they attacked the house in front, the Brahmin left it with his wife by another way and fled for protection to the abode of his father-in-law. Blind with fury, the Nāga rose from his pool and, casting about dense darkness by thundering clouds, he burned the king with his town in a rain of fearful thunderbolts. Thousands of terrified people were burned in a moment. The sister of Suśravas, the Nāgī Ramaṇyā, came forth to assist him from the depth of the mountains carrying along masses of stones. But when at a *yojana*'s distance from Narapura she learned that her brother had accomplished his work, she left that hail of stones among the villages. For five *yojanas* from that place the village-land became a waste, buried under mighty boulders and known to this very day as ‚Ramaṇyā's Wilderness' (*Ramaṇyāṭavī*).[1]

After completing this frightful carnage the Nāga, pained with remorse and wearied by the reproaches of the people, left his habitation and moved to a far-off mountain. There he created a lake of dazzling whiteness, which up to the present day is seen by people on the pilgrimage to Amarnāth. In the same locality there is another lake known as ‚Son-in-law's lake' (*Jāmātṛi-saras*): it is the abode of the Brahmin who by his father-in-law's favour had been transformed into a Nāga.

Another delightful Nāga legend has been preserved in the fourth book of the Rājataraṅgiṇī;[2] it relates to the reign of king Jayāpīḍa, one of the rulers of the Kārkoṭa dynasty.

[1] The name is preserved in the Rembyār stream, familiar to travellers who enter Kashmir by the Pīr Pantsāl route. ‚Similar stories', Sir Aurel Stein remarks, ‚explaining the origin of stone-wastes, ‚Murren' and other peculiar features of alpine orography, abound in the folklore of Switzerland, the Tyrol, Transsylvania etc.'

[2] Rājat. IV, 592—617.

Once this king saw in a dream a being of divine appearance who, raising his folded hands in token of supplication, spoke to him: ‚I am, O king, the Nāga prince Mahāpadma,[1] residing peacefully in your dominions, along with my relations. I apply to you for protection. A Dravidian sorcerer wishes to lead me away from here, in order to sell me for money in an arid tract requiring water.[2] If you protect me, I shall show you in your own country a mountain containing gold-ore.‘

Next day the king sent for the sorcerer and asked him: ‚How can you drag out that very powerful Nāga from the depth of the lake which extends over many *yojanas*?‘ The sorcerer replied: ‚Incomprehensible are the powers of magic. If you wish to see them, come, and you will quickly see a wonder.‘

Then, followed by the king, he went up to the lake, and after closing all quarters by magic formulas, dried up the water by means of arrows discharged under proper spells. Thereupon the king saw, wriggling in the mud, a human-faced snake, a span long, together with may other small snakes.

But when the sorcerer wished to capture his victim, the king forbade it and compelled him to withdraw the force of his magic spell. Then the water returned, and the lake resumed its former appearance.

Now the king expected that the Nāga would soon show him the promised gold-mine. The Nāga appeared, indeed, to him in a dream, but complained bitterly that, in consequence of the king's curiosity, he had been put to shame and ridicule before the eyes of his subjects. ‚Even under such conditions,‘ he ended, ‚it is not profitless to see us. Hence I indicate to you a mountain abounding in

---

[1] ‚The Nāga Mahāpadma is the tutelary deity of the Vulur, the largest of the Kashmir lakes, which has received from it its ancient name Mahāpadmasaras‘ (Stein).

[2] The same trait we meet with in the avadāna of Sudhana-kumāra, no. XXX of the Divyāvadāna (ed. Cowell and Neil, pp. 436 f.) which is illustrated in the reliefs of Borobudur. BEFEO. vol. IX (1909), pp. 12 ff.

copper-ore.' After these words he gave the king such directions that the next day he found a copper-mine, which enabled him to coin many *crores* of Dināras marked with his name.

From the above legends the general character of the Kashmir Nāgas is sufficiently clear. They are the water-spirits which dwell in sources, lakes and pools and which have power over rain, hail and snow. The Nāga Mahāpadma, it is true, reveals himself to the king in the shape of a human-faced snake. But for the rest, these Nāgas have preserved nothing of their original serpent nature. How greatly do they differ from the savage and mordacious Nāgas of the Great Epic! It almost seems as if they had lost the power of using their poisonous fangs. Nowhere in the Rājataraṅgiṇī any mention of it is made. If roused to anger, they send down snow and hail. The Nāga Suśravas even annihilates a whole town along with its inhabitants. But his wrath is not without cause, and after the destruction of Narapura his remorse is so great that he refuses to stay on the spot which has witnessed his revenge. The Nāgas of the Rājataraṅgiṇī are very human; they exhibit, moreover, moral qualities which are absent in the epic serpent-demons such as Takshaka and his tribe.

It might be questioned whether, perhaps, the peculiar aspect under which the Nāgas appear in the Rājataraṅgiṇī is to be accounted for from a personal propensity of its author. Is it merely the poetical vision of Kalhaṇa which we find here reflected? For such a supposition, however, there exists no foundation. On the contrary, there is good reason to assume that Kalhaṇa presents the Nāgas to his readers exactly as they lived in the imagination of the people of Kashmir. First of all, there are the legends, preserved by the Chinese pilgrims, which belong to the neighbouring country of Gandhāra. Apalāla, the Nāga of the Swāt river, who causes disastrous floods and robs the produce of the fields, is closely allied with his brethren of the Happy Valley.

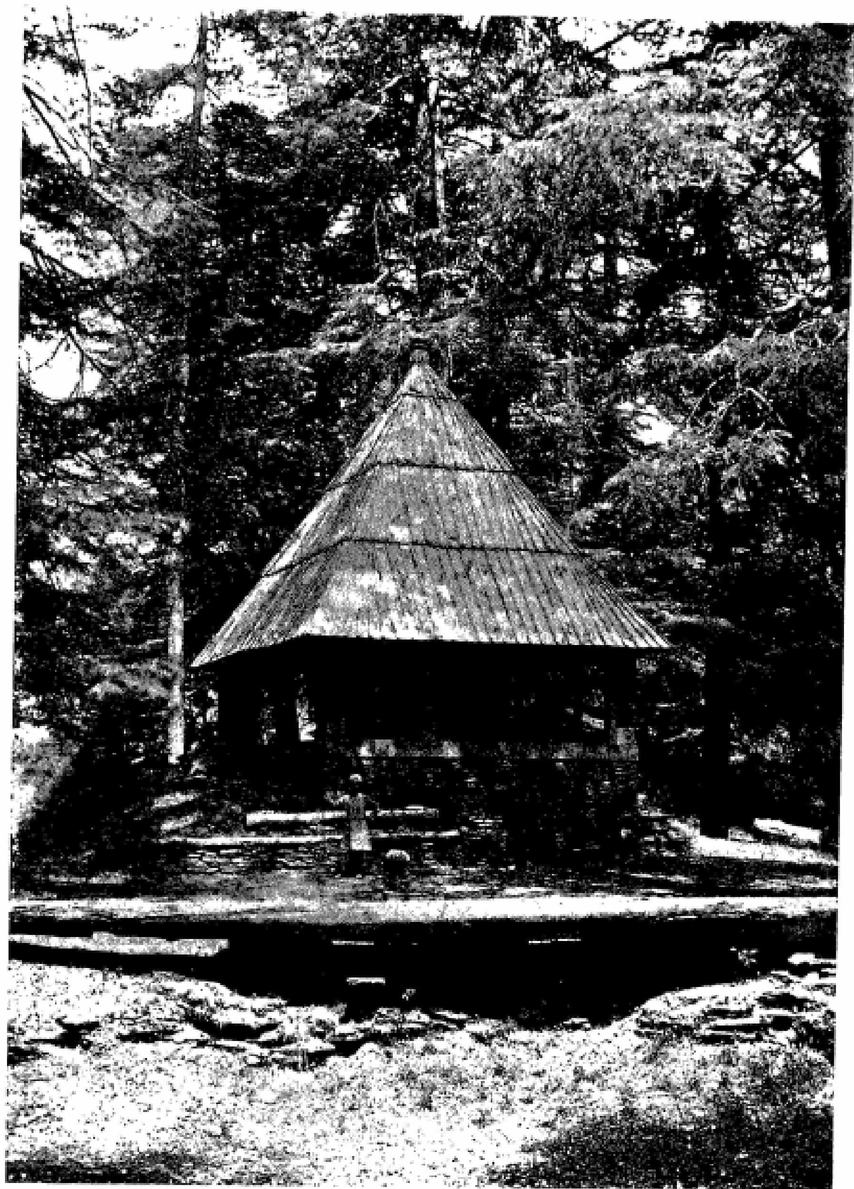
We may derive further corroborative evidence from the character of Nāga worship as it exists in the Western Himālayas up to the present day. The rural population of the Panjāb Hills still worships

the Nāgs and—which is a point of great interest—the nature of these godlings agrees in all essentials with that of the Nāgas of the Rājataraṅgiṇī. On the whole they are local deities, their worship being restricted to a special village or other locality. They are water-sprites, hence their capricious character: in worshipping them, the alternately beneficial and destructive power of the water is propitiated. In order to win their favour, their worshippers endeavour to please them by means of music, offerings of flowers and incense, and even by occasionally sacrificing a goat or a ram. Their shrines, which are usually found, shaded by stately deodars, at some distance from the village, are of a very simple construction.[1] They consist of a square cella—it is built of layers of stones alternating with wooden beams—surrounded by a verandah and covered with a conical timber roof. Not unfrequently they are decorated with crude representations of snakes, carved in the wood. The clumsily fashioned stone image which is enshrined in these primitive temples shows the god in the semblance of a human being, bearing a snake-hood and sometimes attended by snakes. It is the snake-hood which recalls his origin. Also it is assumed that the Nāg appears in the shape of a serpent, different, however, in colour from the ordinary species. It is worthy of note that in these tracts the people do not hesitate to kill snakes.[2]

The attendants of the Nāg temples are a *pūjārī* or priest, who is not necessarily a Brahmin, and one or more *celās* (Skt. *ceṭaka*) or ‚disciples', who may belong to any caste and, indeed, are sometimes low-caste people. According to popular notions, the *celā* is a more important personage than the *pūjārī*; for it is he who at the time when rain is needed becomes possessed by the deity, which is supposed to prophecy through his mouth. The state of feigned or real ecstasy in which such predictions are uttered is indicated by the term *nācnā*

[1] Photographic views of a number of Nāg temples from the Panjāb Hills will be found in Brigade-Surgeon O. F. Oldham's book ‚The Sun and the Serpent'.

[2] The only instance of real serpent-worship—*viz.* the cult of the animal—I have met with in the Western Himālayas occurs at the foot of the Rohtang Pass, by which the trade route passes from Kulū into Lahul.



Nāg Temple at Chinta, Bhadarvāh.

(Skt. root *naṭ-*) ‚to dance'. The *ceḷā* is usually very cautious in choosing the wording of his ‚prophecies', so that it never can be said that they have not come true. The same institution is found in the Panjāb Hills in connexion with Devī worship.

Usually each Nāg has his *melā* or annual fair, as is also the case with other *devatās*, such as Devīs and Rikhis. Then the villagers from the neighbourhood — men, women and children, gaily dressed in festive attire — gather on the green in front of the temple and spend the day in dancing, drinking and merry-making. Not only human guests come to pay their compliments to the Nāg on the occasion of his festival. The Devatās of the neighbouring villages too, carried on the shoulders of their worshippers and attended by musicians, make their appearance.

We have, no doubt, to think of such a *melā*, when Kalhaṇa in a few verses describes the great *yātrā*-festival of Takshaka, ‚frequented by dancers and strolling players, and thronged by crowds of spectators'. Even the date of it he mentions: the twelfth day of the dark half of Jyaishṭha, which is the first month of summer. The circumstance that the Nāga Suśravas with his two daughters mixes among the pilgrims is in perfect agreement with present usage.

The Nāgs, who are nowadays worshipped in the Alpine Panjāb, have each a personal name, the origin and meaning of which are in most cases obscure. Sometimes they are named after the village to which their temple belongs. It but seldom happens that one meets with a name which is familiar from ancient literature. Thus Vāsuki, who in the Mahābhārata often figures as the king of serpents, is nowadays worshipped under the name of Bāski Nāg or Bāsak Nāg in various places of the Western Himālayas. One of the tracts specially devoted to his cult is Bhadarvāh, the picturesque valley of the Nīru, a tributary of the Candrabhāgā or Cīnāb river.[1]

---

[1] Cf. my Bhadravāh Notes (Annual Progress Report of the Superintendent of the Archaeological Survey, Panjab and U. P. Circle, for the year ending 31st March 1904).

In the Rājataraṅgiṇī (VIII. 501) it is mentioned under the ancient name of Bhadrāvakāśa. Once an independent principality ruled by its own line of rājas, it became a bone of contention between its more powerful neighbours, and was finally absorbed by Jammu. It now forms part of the Jammu-Kashmir State. Bāski Nāg, who is regarded as the presiding deity of the valley, has temples in the little town of Bhadarvāh and in two villages—Bheja Uparla (i. e. Upper Bheja, the lower village being called Bheja Jakla) and Nāltī. Bāski is supposed to have two brothers, Mehal Nāg and Swār Nāg. The latter, who is the youngest brother and who is much dreaded for his bad temper, has a temple near Chinta picturesquely situated in the midst of stately *deodar* trees (plate III).[1]

About the Bhadarvāh rāja, Nāg Pāl, who must have been a contemporary of the great Akbar, some curious legends are told, in which Bāski Nāg plays a prominent part. It is said that Nāg Pāl's mother, who was a princess from the neighbouring principality of Kishṭawāṛ, became a widow six months after her marriage with Bisambhar Pāl. In order to avert the extinction of the ruling house, it was decided to resort to Bāski Nāg: the queen was left in the Nāg temple for one night and became pregnant. Now as she was afraid that the legitimacy of her child would be doubted, she prayed Bāski Nāg to remove all suspicion. So it happened that the son she bore had a snake-hood issuing from his back and was therefore named Nāg Pāl.[2]

Another legend holds that Nāg Pāl, when ruling chief, once betook himself to Delhi in the days of Akbar, the Great Moghul. There it happened that the Rāja's and the Emperor's water-carriers met at the same well, and each of them wanted to fill his *mashak* first. The end of the quarrel was that the imperial water-carrier was thrown into

[1] Oldham reproduces a view of this temple under the name of ‚Sabir Nāg' on the plate facing p. 66 of his book.

[2] Personal names into which the word *nāga* enters are frequently met with in inscriptions. The Rājataraṅgiṇī, too, contains numerous examples of such names. In the south of India nowadays children supposed to be born owing to a votive offering to a Nāga, receive such names as Nāgappa, Nāgamma, etc.

the well. Then Nāg Pāl was summoned before the Bādshāh, but he defended his servant's behaviour by saying that the water he wanted was intended for the worship of Bāski Nāg, and that it would have been polluted if the emperor's *māshkī* had been allowed to draw water first. Akbar asked him scornfully who this Bāski Nāg was, and called for a miracle from which it would appear that he was mightier than himself. The Rāja promised to show him one next day, and when he appeared again before the Emperor, a five-headed snake issued from his turban and threatened to ascend the throne. Then Akbar became very much afraid and promised him a boon, if he would take the snake back. So the Rāja did, and obtained the privilege of the royal drums (*naubat*), which up to the present day are beaten in the temple of Bāski Nāg at Bhadarvāh.

When visiting Bhadarvāh in the summer of 1903, I heard a local legend, which curiously recalls the ancient story of the destruction of Narapura preserved in the first book of the Rājataraṅgiṇī. In days of old, before the present town of Bhadarvāh had been founded, the chief place of the valley was situated at the confluence of the Nīru and the Halon rivulet. That ancient capital, Ḍughānagar by name, met with a violent end in the following manner. It was in the time of a famine, so the story goes, that Bāski Nāg assumed the shape of a mendicant and went to Ḍughānagar, where he begged for food. But at every door he met with a refusal, till at last he came to the house of an old woman, who said: ‚I have only a few herbs, but you are welcome to them.‘ Then, when she looked at him more closely, she noticed that water was dripping from his girdle, and she understood that her guest was not a mendicant, but Bāski Nāg. Seeing himself recognized, he warned his hostess not to speak to any one of his visit. Then he told her that within a few days the town would be destroyed, but that her house would be saved. After a few days a violent storm arose from the top of Kamalās, and the whole town was flooded, except the house of the old woman. The boulders which the angry Nāg hurled down still mark the place where once Ḍughānagar stood.

This legend, as noted above, has certain features in common with that of the destruction of Narapura by the Nāga Suśravas. There too, the Nāga, though invested with human form, is recognizable by his hair-tuft dripping with water. And the origin of the stone waste along the Rembyāra river in Kashmir is explained from a similar cause as that on the confluence of the Nīru and the Halon in Bhadarvāh.

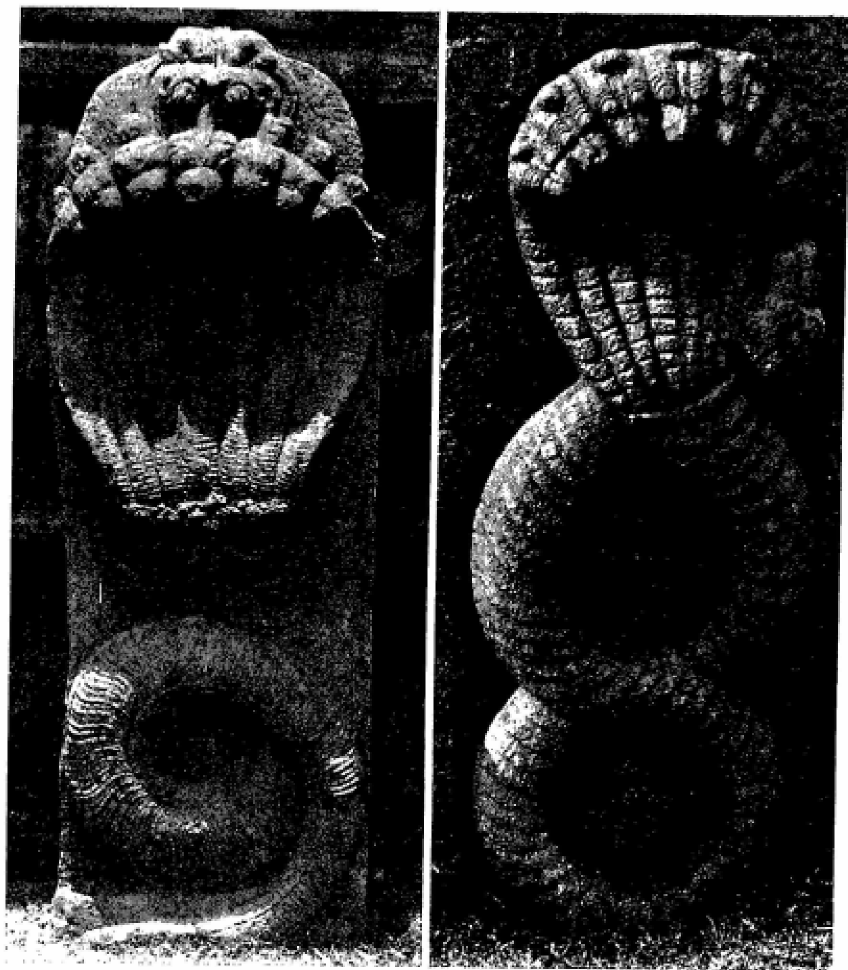
Bāski Nāg has also a temple in Chambā, the capital of the hill state of the same name. It is said that his worship was introduced from Bhadarvāh in the beginning of the 19th century, because disease was prevalent among the cattle in Chambā State. Various other Nāgs are worshipped in the villages throughout the upper Rāvī valley.[1] The Kuḷū valley (the ancient Kulūta) on the upper Biās is likewise a great centre of Nāg worship.[2] Here, too, Bāski or Bāsu Nāg (as he is usually called by the Kuḷū people) is regarded as the chief of his tribe and as the father of all the other Nāgs who are worshipped each in his own village. There is a popular saying in Kuḷū: *aṭhārah Nāg aṭhārah Nārāyaṇ* which may be rendered—‚There be Nāgs many and Nārāyaṇs many', the number ‚eighteen' being commonly used to indicate a large number. Regarding the origin of these 'eighteen' Nāgs, the following legend is told:

One day at Ghūshāl village, north of Manālī, a beautiful woman was on the roof of her house, when she was carried off by Bāsu Nāg. He kept her in concealment until one day, when the Nāg was asleep with his head in her lap, she remembered that it was the third of Asuj, and that there would be a dance and a fair at Ghūshāl and that the old folks would be there. So she wept, and her tears woke up Bāsu Nāg. He told her not to worry, but if she wanted to go home he would place her there at once, but she would give birth to eighteen Nāgs, whom she must feed daily with milk, and burn incense to them. She agreed to this proposal and things turned out as the

---

[1] Gazetteer of the Chamba State (Punjab States Gazetteer, vol. XXII A), Lahore 1910, pp. 184 ff.

[2] Gazetteer of the Kangra District. Part II, Kulu, etc. (Punjab District Gazetteer, vol. XXX A), Lahore 1918, pp. 61 f.



Nāgakals from Kikkerī, Mysore.

Nāg had said. She stayed at home and gave birth to the Nāgs and attended to them as directed, keeping them in an earthen pot. But her daughter-in-law (there is some hiatus here in the story) was inquisitive, and when her mother-in-law was away, went with milk and a spoonful of burning incense to the mysterious pot. When the Nāgs popped out to get the milk, she took fright and dropped all she had in her hands. The Nāgs escaped, but many of them were burnt by the fire.

If we knew Nāga worship only in the form in which it exists nowadays in the Western Himālayas, it would be quite natural to conclude that the Nāgas are essentially water-spirits. This view, however, it is impossible to maintain with regard to other parts of India, where the animal itself, the actual snake, is the object of religious veneration. In this form Nāga worship is wide-spread in the plains of India, but its chief domain is the Dravidian South. Snake worship in this form is very prominent in the Madras Presidency and along the Malabar Coast. But Nāga temples are also found at Allahabad (the ancient Prayāga) and Benares, those great centres of orthodox Brahmanism. It is not only the members of the lower castes who worship the snakes, but even Brahmins take an active part in this cult.

In the South of India it is customary to erect Nāgakals or ‚snake-stones'—slabs carved with the figure of a usually many-headed snake, sometimes with a couple of snakes.[1] It also occurs that the Nāga is shown as a human being, the lower half of the body being that of a serpent. Groups of these Nāga-kals are to be found in almost every village, heaped up in the corner of the court-yard of a Śiva temple, or placed in the shade of a Pīpal or a Margosa tree.[2] Not unfrequently these stones are ex-votos, set up by women who are anxious to obtain sons, or to avert some dangerous illness. But the snake itself is also worshipped with offerings of milk, grass, flowers and incense.

---

[1] Annual Report of the Archl. Dept. Southern Circle, Madras, for the year 1914/15, Madras 1915, pp. 34 ff., pl. VII—XI.

[2] The *pīpal* is the Ficus religiosa, called *aśvattha* in Sanskrit, and the Margosa is the Melia Azadirachta, called *nimba* in Sanskrit.

This happens particularly on the occasion of the annual festival in honour of the snakes, the Nāga-pañcamī, which is celebrated on the fifth day of the waxing moon of Sāwan (Skt. Śrāvaṇa), the first month of the rainy season, when women fast and pour milk over the stones or over ant-hills in which the cobra is believed to reside.

A great deal more might be said with reference to the snake-worship of Southern India. The chief point of interest, however, which I wish to emphasize is sufficiently clear. Whereas in other parts of India, such as the Panjāb Hills, this curious cult has followed the same development which we can trace in literature and has become a worship of certain forces of nature, we find especially in the South that the same cult is still preserved in its primitive form of genuine ophiolatry.

Some new books sent to the editor.

Reviewed by

Sten Konow, Kristiania.

In a highly interesting essay,[1] Professor Jacobi discusses a very important point in the history of religious thought in India: the development of the idea of God.

It is a well-known fact that it was only at a comparatively late date that the conception of one almighty god, differing in nature from all known beings, who did not ‚eat what man eats', came to play an important rôle in Indian thinking. The so-called Henotheism has, it is true, been described as a stepping-stone towards real monotheism, but I think that most scholars will accept Professor Jacobi's dictum that ‚Kathenotheism is only the oldest manifestation of a reluctance to view the individual deities as absolutely independent entities'. To put the matter otherwise, there was, behind the different gods, a vague universal force or fluid, some sort of ‚mana', as the Melanesians would say, which was the reality from which the power of the gods was derived, the *ṛta*, whose guardians the highest gods such as Varuṇa and Mitra were.

It is evident that such a frame of mind was not favourable to the evolution of monotheistic ideas, and we cannot wonder that the Vedas do not speak of God but of gods.

The prevailing idea met with in the Ṛgveda is that of different kinds of uncontrollable power, behind which some vague personalities were conceived, and the more universal the notion of power was, the

---

[1] Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes. Original und Übersetzung. Bonn und Leipzig 1923. Kurt Schroeder-Verlag.

more distinct the features of the ‚god' seen behind it became. The development might be accelerated in special circumstances. Thus it is noticeable how Indra, ‚the strong one', became preeminently present to the mind during the troublous days of the Aryan conquest, and, in consequence, his individual features became more and more vivid. But later on, when physical strength was no more the deciding force in the life of the Aryans, his picture faded, and he shared the fate of Varuṇa, the ancient guardian of truth (*ṛtasya gopa*), who had, under the influence of the Aryan conception of kingship, come to be considered as a universal ruler of the heavens, but who later on lost his high station in those days when physical strength, and not truth and law, was the leading feature in the development.

On the whole, circumstances were not favourable to the development of the various gods into clearly defined personalities; they mostly remained more or less hidden behind the special manifestation of power and might for which they stood. An exception should perhaps be made with regard to Rudra-Śiva, the representative of everything that is terrible and dangerous. His sphere of action was so wide that the thought of him must be present to the mind in all places and at all times. And at the same time, his activity was so mysterious, and so often manifested under the veil of darkness and night that he would easily be considered as a definite entity, different from those devas whose designation led man to think of day and light.

The general tendency was still more strengthened when the wars of conquest were at an end, when physical strength did not any more decide the day, so that it became possible to reckon with the laws regulating life and the universe. We know that now the sacrifice, the visible picture of the eternal *ṛta*, connected with it through the mysterious tie which the primitive mind considers to exist between image and reality, became the centre around which the thoughts of the Brahmins revolved, and the result was a firm belief in an all-powerful potency, which pervaded the universe, and on which even the great gods were dependent.

There were here possibilities for a further development in two different directions. The gods of the old Pantheon might become mere puppets in the great sacrificial drama, necessary for the performance, it is true, but without independent personal power to change or to modify the result. The sacrifice itself would then become the only universal power, and the consequence would be a pantheistic conception of the universe, centring around the sacrifice, as we find it to be the case in the Brāhmaṇas.

The world-regulating power, which was manifested and portrayed in the sacrificial rites, could also be realized in words. The name and the description are identical with the real thing, and he who can call the mighty one with his proper name and correctly describe his activity, will share in his might. And what is more, to understand, to know the mystic power, is to possess it. The powerful word or ‚spell', the deeper understanding, were just as good images of the all-pervading potency as its reproduction in sacrificial acts, and as images they were in reality themselves this potency, the mystic fluid pervading the universe and constituting the underlying reality in the phenomena.

There was, however, also a second possibility. Where circumstances had led to the conception of a powerful god with individual features, the idea of an all-pervading force could easily get a personal colouring, and the result would be some sort of monotheism, the belief in one supreme god, besides whom other gods might exist, it is true, but without his independence and freedom of action.

It is one of the merits of Professor Jacobi's interesting study that it clearly shows how the conception of an all-powerful god, Īśvara, at an early date was evolved outside of the circle of the leaders of the regular sacrifice and the philosophers, and in connexion with asceticism and Yoga. There can be no doubt that these schools have played a prominent rôle in the development of Indian monotheism. And Śiva, the Īśvara of Yogins and ascetics, has no doubt had a larger share in this development than is usually assumed.

This Īśvara thus became, what Varuṇa and Indra might have become, the great ruler of the universe, though we must not overlook

the fact that monotheism and atheism are not exactly the same things in India and in the west. Just as the Indian atheist does not deny the existence of gods, but only of God, so the monotheist willingly recognizes the existence of more or less numerous gods besides God.

There is, moreover, one important feature in which Īśvara differs from ancient god-kings such as Varuṇa and Indra. The latter ones were conceived more or less anthropomorph and with human tendencies and human needs. Īśvara, on the other hand, is a spirit, a soul. This important point has been clearly brought out by Professor Jacobi, who, in this connexion, draws attention to a very interesting paper by the Danish scholar Dr. Tuxen,[1] in which proofs, which I think are convincing, are adduced to show that the idea of a soul had not been developed in the time of the Ṛgveda and only belongs to a later period. Professor Jacobi shows how the Sāṃkhya played a prominent rôle in this later development, which coincides with the period intermediate between the oldest Upaniṣads and the younger set. Then, and only then, Indian thinkers began to clearly distinguish between matter and soul, and this distinguishing was the necessary condition for the possibility of the later Indian conception of God.

At the end of his study, Professor Jacobi reproduces the text of some important passages of the learned literature containing discussions of the question about the existence of God, with excellent translations, which ought to be extremely welcome to all those who do not consider the philosophic literature of India to be easy reading, and that practically means to every Sanskrit scholar.

Though the Vedic Indians did not possess the idea of a spiritual soul, they believed in the existence of what Professor Jacobi aptly calls a Psyche, a kind of psycho-material entity whose life continued after death. He shows that when the new conception of an immaterial soul cropped up, say about 800 B.C., it met with general acceptance

---

[1] Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. II, 4. Köbenhavn 1919.

in the different philosophical schools: the Jainas, the Sāṃkhyas, the Mīmāṃsakas and others. There is, however, one notable exception, viz. Buddhism, which shows a marked animosity against the notion of an immortal soul and sticks to the ancient psycho-physical conception.

Such an animosity would be more intelligible at a period when the new idea of an immaterial soul was first developed than in the days of the Buddha two to three hundred years later. It is therefore probable that the Buddhist criticism of the *ātmavāda* is older than historical Buddhism and inherited from those previous Buddhas about whom Buddhist literature is speaking. Professor Jacobi is no doubt right in assuming that the belief in such predecessors of Gotama Buddha is not altogether a fiction. It may be, of course, an adaptation of the Jaina theory, which seems to be based on actual facts when it speaks of Tīrthakaras previous to Mahāvīra. It is, however, most probable that the Buddhist *skandhavāda* is older than the historical Buddha and was formulated by some predecessor, some previous ,Buddha', whose teaching was further developed by Gotama.

Such is also the opinion of Professor Th. Stcherbatsky, who has published an important study on Buddhism,[1] in which he says on p. 73: ,The fundamental idea of Buddhism—a plurality of separate elements without real unity—had its roots in the primitive speculations of the Upaniṣads. At the time when a new conception of the Soul was elaborated in Brahmanical circles, some kind of pre-Buddhaic Buddhism, under which we understand the *anātma-dharma* theory, must have been already in existence. This time is the epoch of the Kāthakopaniṣad, which, as Professor Jacobi points out, might also be the time of pre-Jinistic Jainism, the time of Pārśvanātha, i. e. the eighth century B. C.'

Professor Stcherbatsky characterizes his study as an examination, from the philosophical standpoint, of the problems discussed by

---

[1] The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word ,Dharma'. Royal Asiatic Society. Prize Publication Fund Vol. VII. London 1923.

Magdalene and Wilhelm Geiger in their well-known book,[1] which contains a methodical and comprehensive philological examination of the term *dhamma* in Pāli, which will have to be carefully studied by everybody who wants to understand the development of Buddhist ideas.

Professor Stcherbatsky has based his study, not chiefly on the Pāli canon, but above all on Vasubandhu's Abhidharmakośa. This work is still inaccessible to most students. Parts of the Tibetan text of Kārikā and Bhāṣya, and the first portion of Yaśomitra's Vyākhyā have been published in the Bibliotheca Buddhica, but copies are not available in this country. It is, therefore, very fortunate that Professor Louis de la Vallée Poussin has just issued the first instalment of a complete translation of the Kośa,[2] in which also the Sanskrit text has been restored throughout. Needless to say that this excellent work will be indispensable to every serious student of Buddhism. Professor Poussin's comprehensive knowledge and deep understanding of Buddhism are unsurpassed, and the rich store of information contained in the notes to the translation makes us look forward, with eagerness, to the introduction, where he proposes to deal with the literature of Abhidharma on the whole, and to give a systematical exposition of the doctrines of the Kośa.

The importance of Vasubandhu's work has long been recognized by scholars. The Pāli scriptures have hitherto been the most important source for our study of the tenets of primitive Buddhism, simply because they were the only ones that were easily accessible. Professor Stcherbatsky's book again shows how necessary it is to study the writings of other schools, and more especially, how much can be deduced from Vasubandhu's famous work.

Through an able analysis of the elements of existence acknowledged by primitive Buddhism the author succeeds in throwing fresh

---

[1] Pali Dhamma, vornehmlich in der Kanonischen Literatur. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse B. XXXI, Abt. 1. München 1921.

[2] L'Abhidharmakośa de Vasubandhu traduit et annoté. 1. et 2. chapitres. Société belge d'études orientales. Paris et Louvain 1923.

light on a series of important questions. I may mention his remarks on the tenets of the Sarvāstivādins.

It has sometimes been believed that they were realists, since they maintained that everything exists, *sarvam asti*, but such a view cannot, as has been pointed out by Mrs. Rhys Davids and Mr. S. Z. Aung, be upheld, and Professor Stcherbatsky makes it perfectly clear that ,everything', *sarvam*, is a technical term denoting the elements of existence or, more especially, the *āyatanas* or bases of cognition.

With regard to this latter term, Professor Stcherbatsky accepts the explanation given by O. Rosenberg in his Problems of Buddhist Philosophy, Petrograd 1918, a book which is not accessible to me. The word is there derived from *āya* and the base *tan*, and translated ,entrance'. This is, as will be seen from Professor Poussin's translation of the Abhidharmakośa, pp. 35 ff., the explanation of Vasubandhu, who paraphrases *āyatana* as *āyadvāra*, entrance-door, and states that they are so called because they extend (*tanvanti*) entrance (*āya*) to *citta* and *caitta*. I cannot see whether Professor Stcherbatsky accepts this etymological analysis of the word, but though it was no doubt current in Vasubandhu's days, it cannot be upheld. It is a good specimen of the method used by Paṇḍits in analysing words, and it is very well adapted to the trend of thought within ancient Buddhism. But the word *āyatana* itself is older than Buddhism and has a well-defined meaning, ,resting place', ,support', which well explains its use within Buddhist terminology. It means that to which something accedes and on which it rests, the supports of the current of elements, which are necessary in order that consciousness and mental phenomena can enter, and so we well understand how the learned etymology came about.

I shall not make any attempt at entering upon the various problems so ably discussed by Professor Stcherbatsky. He has given us an exceptionally rich book, and our most sincere gratitude is due to him for the perlucid way in which he has deepened our understanding of the central conception of Buddhism.

Hatim's Tales. Kashmiri Stories and Songs recorded with the assistance of Pandit Govind Kaul by Sir Aurel Stein and edited with a translation, linguistic analysis, vocabulary, indexes &c. by Sir George A. Grierson with a note on the folklore of the Tales by W. Crooke. With a frontispiece. London 1923. John Murray. Indian Text Series.

This is a most important contribution to Kashmiri philology. It contains a series of tales carefully noted down by Sir Aurel Stein from the mouth of Hātim, a professional story-teller of Kashmir, and, besides, a second text simultaneously prepared by the well-known Kashmirian pandit Govind Kaul. Wording and pronunciation are accordingly well safeguarded: the texts are certainly genuine. We may feel still more confident, because Sir George Grierson, the chief authority on Kashmiri, has gone carefully through them before they have been printed. He has added various indexes and a full vocabulary with a careful analysis of every word and every form occurring in the tales. The book can therefore safely be used as an absolutely reliable handbook of unsophisticated Kashmiri, as used in the Sind Valley.

It is, however, necessary to make a certain reservation. Hātim was, as I have already mentioned, a professional. Says Sir Aurel: ‚His repertoire of stories and songs was a large one. Though wholly illiterate, he was able to recite them all at any desired rate of speed which might suit our ears or pens; to articulate each word separate from the context and to repeat it, if necessary, without any change in pronunciation. Nor did the order of his words or phrases ever vary after however long an interval he might be called upon to recite a certain passage again. The indication of two or three initial words repeated from any written record would be quite sufficient to set the disk moving in this living phonographic machine.‘ Even after the lapse of twenty-two years, when Sir Aurel saw Hātim again in the year 1918, this state of things had not undergone any change.

We might accordingly just as well say that the tales have been recorded in a ‚literary‘ form of the vernacular, and we are the more justified in doing so because we are informed that the texts contain

some words and phrases, of which Hātim himself did not know the meaning, and, moreover, that he sometimes separated his words wrongly. For instance he said *aslā malaikum* instead of *aslām alaikum*, ‚peace be upon you'. Sir George thinks ‚that we thus have a valuable illustration of how languages change in the mouths of their speakers, and how dialectic variations and different stages of language take their rise'.

I cannot quite subscribe to this statement. The language of the tales is, it appears, not exactly the free speech of daily life, but to some extent the stereotype language of traditional lore. We are not told that Hātim was himself the author of his tales. We are informed that some of his songs of lyrical contents were of his own composition, but I think that we are justified to infer that the bulk of the tales belongs to the traditional folklore of Kashmir, and that Hātim has learnt them from the mouth of older story-tellers. In other words, we have a curious parallel to the history of the most ancient ‚books' of the Indo-Aryans, an unwritten ‚literature' handed down from generation to generation, without any appreciable change in the wording, but with occasional misunderstandings.

In this way Hātim's Tales have an additional interest, because they give us a glimpse of the laws of an oral tradition, which does not, it is true, extend over such a long period as in the case of the Vedas, but which, nevertheless, confirms our belief in the fidelity with which the Indian mind retains old tales and stories.

The book is, on the whole, of considerable interest, and we feel sincerely grateful to Sir Aurel and Sir George for placing Hātim's Tales at the disposal of scholars. Sir Aurel has added a graceful note on the life of his Kashmirian collaborator, the late Pandit Govind Kaul, and Mr. Crooke has added to the usefulness of the book by giving an analysis of the tales from the point of view of Indian and general folklore.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.

INDEX.

TABULAE.